



## علامه‌ی کتاب عقل

تحریر بر درس گفتارهای  
دکتر سید محمد بنی هاشمی

امیر مسعود جهان بین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# پرتو خرد: (خلاصه کتاب عقل)

نویسنده:

امیرمسعود جهان‌بین

ناشر چاپی:

موسسه فرهنگی نبا

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۱۱	پرتو خرد: (خلاصه کتاب عقل): تحریر درس گفتارهای دکتر سید محمد بنی هاشمی
۱۱	مشخصات کتاب
۱۱	اشاره
۱۶	فهرست مطالب
۲۷	پیشگفتار
۲۹	فصل ۱: تعریف عقل
۲۹	اشاره
۳۱	مقدمه
۳۳	۱ - ۱ - وجدان مشترک عقلا از عقل
۳۴	۱ - ۲ - شواهد لغوی بر دریافت وجدانی از عقل
۴۰	۱ - ۳ - تفاوت علم و عقل
۴۴	۱ - ۴ - تفاوت فکر و عقل
۴۴	اشاره
۴۷	بررسی دو تعریف مشهور از عقل
۴۷	۱ - عقل مُدرک کَلِّیات است.
۴۸	۲ - عقل توانایی تفکر و اندیشیدن است.
۵۰	۱ - ۵ - شواهد نقلی بر تعریف عقل
۵۰	۱ - ۵ - ۱ - عقل: مایه پای بندی
۵۱	۱ - ۵ - ۲ - عقل: نور فارق بین حق و باطل
۵۱	۱ - ۵ - ۳ - وقوع نور عقل در قلب انسان بالغ
۵۴	۱ - ۵ - ۴ - بی عقلی در شهوت و غضب
۵۴	۱ - ۵ - ۵ - عقل: روشنایی روح
۵۵	۱ - ۵ - ۶ - نمونه ای از تفکر عاقلانه

- ۵۶ ..... ۱ - ۵ - ۷ - نمونه ای از تفکر غیرعقلانه
- ۵۷ ..... ۱ - ۵ - ۸ - تفکر: مایه زندگی قلب انسان بینا
- ۵۷ ..... ۱ - ۵ - ۹ - عقل: نور تفکر
- ۵۸ ..... ۱ - ۵ - ۱۰ - نشانه تفکر
- ۶۱ ..... فصل ۲: مستقلات عقلیه
- ۶۱ ..... اشاره
- ۶۳ ..... مقدمه
- ۶۳ ..... ۲ - ۱ - تعریف مستقلات عقلیه
- ۶۵ ..... ۲ - ۲ - مستقلات عقلیه: حقایق مکشوف نه اعتباریاتی مجعول
- ۶۶ ..... ۲ - ۳ - حسن و قبح: عنوان اولی مستقلات عقلیه نه عنوان ثانوی آنها
- ۶۹ ..... ۲ - ۴ - کشف حُسن و قُبْح ذاتی به وسیله تنبّه
- ۷۰ ..... ۲ - ۵ - حسن و قبح ذاتی: صفت فعل عاقل مختار
- ۷۱ ..... ۲ - ۶ - حُسن و قبح ذاتی: صفت «ماهیت کلی فعل»
- ۷۵ ..... ۲ - ۷ - اختلاف درجات عاقلان
- ۷۸ ..... ۲ - ۸ - عقل کل: نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم
- ۸۰ ..... ۲ - ۹ - حُسن صدق و قبح کذب، ذاتی یا غیر ذاتی؟
- ۸۱ ..... ۲ - ۱۰ - بررسی دو دیدگاه درباره مستقلات عقلیه
- ۸۱ ..... اشاره
- ۸۱ ..... الف ( دیدگاه اول: مستقلات عقلیه از مشهورات و آراء محموده اند.
- ۸۱ ..... اشاره
- ۸۳ ..... نقد دیدگاه اول :
- ۸۳ ..... اشاره
- ۸۵ ..... شاهد اول:
- ۸۶ ..... شاهد دوم:
- ۸۶ ..... ب ( دیدگاه دوم: حُسن و قبح عقلی از امور اعتباری اند.
- ۸۶ ..... اشاره

۸۹	..... نقد دیدگاه دوم:
۹۲	..... فصل ۳: حجّیت عقل
۹۲	..... اشاره
۹۴	..... مقدّمه
۹۴	..... ۳ - ۱ _ معنای حجّت و حجّیت
۹۶	..... ۳ - ۲ _ ذاتی بودن حجّیت عقل
۹۸	..... ۳ - ۳ - شواهد نقلی
۹۸	..... ۳ - ۳ - ۱ - عاقل: مخاطب امر و نهی و مشمول ثواب و عقاب خداوند
۹۹	..... ۳ - ۳ - ۲ _ عقل: شرع درونی و رسول حقّ
۱۰۰	..... ۳ - ۳ - ۳ _ مذاقّه در حساب، متناسب با عقول افراد
۱۰۱	..... ۳ - ۴ _ ثواب و عقاب، متناسب با میزان عقل
۱۰۵	..... ۳ - ۵ _ عقل: معیار ارزش گذاری عبادت
۱۰۷	..... فصل ۴: عقل و دین
۱۰۷	..... اشاره
۱۰۹	..... مقدّمه
۱۰۹	..... ۴ - ۱ _ تعریف دین
۱۱۲	..... ۴ - ۲ _ عقل: بیان تکوینی خداوند
۱۱۵	..... ۴ - ۳ _ دینداری در حوزه مستقلّات و غیر مستقلّات عقليه
۱۱۵	..... اشاره
۱۱۶	..... دینداری در غیرمستقلّات عقليه
۱۱۶	..... اشاره
۱۱۶	..... الف _ احکام ارشادی (تأکیدی)
۱۱۶	..... ب _ احکام مولوی (تأسیسی)
۱۱۷	..... توضیح قاعده ملازمه
۱۱۸	..... دو حجّت خداوند بر مردمان
۱۱۹	..... ۴ - ۴ _ تعریف مستضعف

۱۲۰	۴ _ ۵ - همسویی عقل و وحی
۱۲۸	۴ _ ۶ - اثبات حقانیت حجت خدا با عقل
۱۳۰	۴ - ۷ - تلازم عقل و دینداری
۱۳۳	۴ _ ۸ - عقل: برترین نعمت الهی
۱۳۵	فصل ۵: عقل و علم
۱۳۵	اشاره
۱۳۷	۵ _ ۱ - علم: نور هدایت
۱۳۸	۵ _ ۲ - منبع نور علم
۱۴۰	۵ _ ۳ - علم مطبوع و علم مسموع
۱۴۳	۵ _ ۴ - وجوب عقلی طلب علم
۱۴۴	۵ - ۵ - امامت علم برای عقل
۱۴۷	۵ - ۶ - شکوفایی عقل به نور علم
۱۴۹	۵ _ ۷ - عقل و حکمت
۱۵۱	فصل ۶: نشانه های عقل
۱۵۱	اشاره
۱۵۳	مقدمه
۱۵۵	۶ _ ۱ - ده خصلت؛ نشانه کمال عقل
۱۶۴	۶ _ ۲ - قناعت و عفت، دو زینت عاقل
۱۶۴	۶ _ ۳ - مدارا با جهل جاهلان، دلیل عقل عاقلان
۱۶۶	۶ _ ۴ - دنیا و آخرت در نگاه عاقل
۱۶۹	فصل ۷: حجاب های عقل
۱۶۹	اشاره
۱۷۱	مقدمه
۱۷۱	۷ _ ۱ - حجاب هوی و شهوت
۱۷۱	اشاره
۱۷۳	انگیزه غلبه بر شهوت

- عفت، راه غلبه بر شهوت ..... ۱۷۴
- بحثی درباره «عشق» ..... ۱۷۴
- آیا عشق قابل توصیه است؟ ..... ۱۸۴
- لفظ عشق در احادیث ..... ۱۸۶
- اشاره ..... ۱۸۶
- حدیث اول ..... ۱۸۸
- حدیث دوم ..... ۱۸۹
- ۷ \_ ۲ \_ حجاب غضب ..... ۱۹۰
- ۷ \_ ۳ \_ حجاب عجب ..... ۱۹۳
- ۷ \_ ۴ \_ حجاب کبر ..... ۱۹۹
- ۷ \_ ۵ \_ حجاب همنشینی با جاهل ..... ۲۰۳
- ۷ \_ ۶ \_ حجاب دنیادوستی ..... ۲۰۴
- اشاره ..... ۲۰۴
- زهد در دنیا ..... ۲۰۸
- زهد: مولودِ یاد مرگ ..... ۲۰۹
- ۷ \_ ۷ \_ مستی های پنج گانه ..... ۲۱۰
- فصل ۸: عوامل کمال و زوال عقل ..... ۲۱۴
- اشاره ..... ۲۱۴
- مقدمه ..... ۲۱۶
- ۸ \_ ۱ \_ عوامل زوال عقل ..... ۲۱۸
- ۸ \_ ۱ \_ ۱ \_ گناه ..... ۲۱۸
- ۸ \_ ۱ \_ ۲ \_ خنده بسیار ..... ۲۱۹
- ۸ \_ ۱ \_ ۳ \_ غلبه غفلت ..... ۲۲۰
- ۸ \_ ۱ \_ ۴ \_ خوردن بسیار ..... ۲۲۰
- ۸ \_ ۲ \_ عوامل کمال عقل ..... ۲۲۰
- اشاره ..... ۲۲۰



۲۲۱ ----- ۸ \_ ۲ \_ ۱ \_ افزایش سن و سیر تکاملی عقل

۲۲۳ ----- ۸ \_ ۲ \_ ۲ \_ ادب

۲۲۷ ----- ۸ \_ ۲ \_ ۳ \_ ذکر

۲۲۹ ----- ۸ \_ ۲ \_ ۴ \_ همنشینی با حکما

۲۲۹ ----- ۸ \_ ۲ \_ ۵ \_ تقوی

۲۳۶ ----- ۸ \_ ۲ \_ ۶ \_ خوراکی ها و تقویت عقل

۲۳۷ ----- ۸ \_ ۳ \_ درخواست از خداوند برای تکمیل عقل

۲۳۸ ----- ۸ \_ ۴ \_ ظهور امام عصر علیه السلام و تکمیل عقول بندگان

۲۴۱ ----- فهرست منابع

۲۴۵ ----- درباره مرکز

## پرتو خرد: (خلاصه کتاب عقل): تحریر درس گفتارهای دکتر سید محمد بنی هاشمی

### مشخصات کتاب

سرشناسه : جهان بین، امیر مسعود

عنوان و نام پدیدآور : پرتو خرد: (خلاصه کتاب عقل): تحریر درس گفتارهای دکتر سید محمد بنی هاشمی / امیر مسعود جهان بین.

مشخصات نشر : ته\_ران: نب\_ا، ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری : ۲۲۴ ص.

شابک : ۳۵۰۰۰ ریال ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۲۳-۱-۷۷

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : کتابنامه: ص. ۲۲۲-۲۲۴؛ همچنین به صورت زیر نویس.

موضوع : عقل و ایمان (اسلام)

موضوع : عقل و ایمان (اسلام) -- احادیث

موضوع : قرآن و عقل

موضوع : عقل گرایی (اسلام)

شناسه افزوده : بنی هاشمی، محمد، ۱۳۳۹ - . کتاب عقل

رده بندی کنگره : BP۲۱۶/۱۵/ب۹ک۲۰۱۳ ۱۳۸۸

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۸۰۲۳۲۶

ص: ۱

### اشاره

(خلاصه کتاب عقل)

تحریر درس گفتارهای

دکتر سید محمد بنی هاشمی

امیر مسعود جهان بین

این کتاب با حمایت معاونت امور فرهنگی

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

به چاپ رسیده است

«                    »

تحریر درس گفتارهای دکتـر سید محمد بنـی هاشمـی / امیـر مسعـود جهان بین

حروفچینی: انتشارات نبأ / لیتوگرافی: نور / چاپ: الوان / چاپ اول: ۱۳۸۸

شمـارگـان ۲۰۰۰: نسخـه / قـیمـت: ۳۵۰۰۰ ریـال / کـد: ۱۳۱ / ۲۰۱

ناشر: انتشارات نبأ / تهـران، خیابـان شـریعتی، روبـروی ملک، کـوجه

شبستری، خیابان ادیبی شماره ۲۶    تلفکس ۷۷۵۰۶۶۰۲: ۷۷۵۰۴۶۸۳

شابک: ۱\_۷۷\_۸۳۲۳\_۹۶۴\_۱\_۹۷۸-۷۷-۸۳۲۳-۹۶۴-۹۷۸ ISBN:

ص: ۲

به پیشگاه :

دختر عقل و همسر عدل

سرور بانوان دو سرا

حضرت صدیقه کبری علیها السلام

به نیابت از :

احیاگران معارف اهل بیت علیهم السلام

ص: ۳



## فهرست مطالب

پیشگفتار	۱۰
فصل ۱) تعریف عقل	۱۳
مقدمه	۱۵
۱ - ۱ - وجدان مشترک عقلا از عقل	۱۷
۱ - ۲ - شواهد لغوی بر دریافت وجدانی از عقل	۱۸
۱ - ۳ - تفاوت علم و عقل	۲۴
۱ - ۴ - تفاوت فکر و عقل	۲۸
بررسی دو تعریف مشهور از عقل	۳۱
۱ - عقل مُدرک کَلِّیات است.	۳۱
۲ - عقل توانایی تفکر و اندیشیدن است.	۳۲
۱ - ۵ - شواهد نقلی بر تعریف عقل	۳۴
۱ - ۵ - ۱ - عقل: مایه پای بندی	۳۴
۱ - ۵ - ۲ - عقل: نور فارق بین حق و باطل	۳۵

۱-۵-۳- وقوع نور عقل در قلب انسان بالغ ۳۵

۱-۵-۴- بی عقلی در شهوت و غضب ۳۸

۱-۵-۵- عقل: روشنائی روح ۳۸

۱-۵-۶- نمونه ای از تفکر عاقلانه ۳۹

ص:۵



- ۱ - ۵ - ۷ - نمونه ای از تفکر غیر عاقلانه ۴۰
- ۱ - ۵ - ۸ - تفکر: مایه زندگی قلب انسان بینا ۴۱
- ۱ - ۵ - ۹ - عقل: نور تفکر ۴۱
- ۱ - ۵ - ۱۰ - نشانه تفکر ۴۲
- فصل ۲) مستقلات عقلیه ۴۵
- مقدمه ۴۷
- ۲ - ۱ - تعریف مستقلات عقلیه ۴۷
- ۲ - ۲ - مستقلات عقلیه: حقایق مکشوف نه اعتباریاتی مجعول ۴۸
- ۲ - ۳ - حسن و قبح: عنوان اولی مستقلات عقلیه نه عنوان ثانوی آنها ۴۹
- ۲ - ۴ - کشف حُسن و قُبْح ذاتی به وسیله تَبَه ۵۲
- ۲ - ۵ - حسن و قبح ذاتی: صفت فعل عاقل مختار ۵۳
- ۲ - ۶ - حُسن و قبح ذاتی: صفت «ماهیت کلی فعل» ۵۴
- ۲ - ۷ - اختلاف درجات عاقلان ۵۸
- ۲ - ۸ - عقل کل: نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم ۶۱
- ۲ - ۹ - حُسن صدق و قبح کذب، ذاتی یا غیر ذاتی؟ ۶۳
- ۲ - ۱۰ - بررسی دو دیدگاه درباره مستقلات عقلیه ۶۴
- الف) دیدگاه اول: مستقلات عقلیه از مشهورات و آراء محموده اند. ۶۴
- نقد دیدگاه اول: ۶۶
- شاهد اول: ۶۸
- شاهد دوم: ۶۹

ب) دیدگاه دوم: حُسن و قبح عقلی از امور اعتباری اند. ۶۹

نقد دیدگاه دوم: ۷۲

فصل ۳) حجیت عقل ۷۵

مقدمه ۷۷

ص: ۶

- ۳- ۱- معنای حجّت و حجّیت ۷۷
- ۳- ۲- ذاتی بودن حجّیت عقل ۷۹
- ۳- ۳- شواهد نقلی ۸۲
- ۳- ۳- ۱- عاقل: مخاطب امر و نهی و مشمول ثواب و عقاب خداوند ۸۲
- ۳- ۳- ۲- عقل: شرع درونی و رسول حقّ ۸۲
- ۳- ۳- ۳- مذاقّه در حساب، متناسب با عقول افراد ۸۳
- ۳- ۴- ثواب و عقاب، متناسب با میزان عقل ۸۴
- ۳- ۵- عقل: معیار ارزش گذاری عبادت ۸۷
- فصل ۴) عقل و دین ۸۹
- مقدمه ۹۱
- ۴- ۱- تعریف دین ۹۱
- ۴- ۲- عقل: بیان تکوینی خداوند ۹۵
- ۴- ۳- دینداری در حوزه مستقلّات و غیر مستقلّات عقلیه ۹۷
- دینداری در غیرمستقلّات عقلیه ۹۸
- الف- احکام ارشادی (تأکیدی) ۹۸
- ب- احکام مولوی (تأسیسی) ۹۸
- توضیح قاعده ملازمه ۹۹
- دو حجّت خداوند بر مردمان ۱۰۰
- ۴- ۴- تعریف مستضعف ۱۰۱
- ۴- ۵- همسویی عقل و وحی ۱۰۲

۴-۶\_ اثبات حَقَّانیت حِجَّت خدا با عقل ۱۱۰

۴-۷- تلازم عقل و دینداری ۱۱۲

۴-۸\_ عقل: برترین نعمت الهی ۱۱۵

ص:۷

	فصل ۵) عقل و علم	۱۱۷
	۵_ ۱_ علم: نور هدایت	۱۱۹
	۵_ ۲_ منبع نور علم	۱۲۰
	۵_ ۳_ علم مطبوع و علم مسموع	۱۲۲
	۵_ ۴_ وجوب عقلی طلب علم	۱۲۵
	۵- ۵- امامت علم برای عقل	۱۲۶
	۵- ۶- شکوفایی عقل به نور علم	۱۲۹
	۵_ ۷_ عقل و حکمت	۱۳۱
	فصل ۶) نشانه های عقل	۱۳۳
	مقدمه	۱۳۵
	۶_ ۱_ ده خصلت؛ نشانه کمال عقل	۱۳۷
	۶_ ۲_ قناعت و عفت، دو زینت عاقل	۱۴۶
	۶_ ۳_ مدارا با جهل جاهلان، دلیل عقل عاقلان	۱۴۷
	۶_ ۴_ دنیا و آخرت در نگاه عاقل	۱۴۸
	فصل ۷) حجاب های عقل	۱۵۱
	مقدمه	۱۵۳
	۷_ ۱_ حجاب هوی و شهوت	۱۵۴
	انگیزه غلبه بر شهوت	۱۵۵
	عفت، راه غلبه بر شهوت	۱۵۶
	بحثی درباره «عشق»	۱۵۷

آیا عشق قابل توصیه است؟ ۱۶۶

لفظ عشق در احادیث ۱۶۹

حدیث اول ۱۶۹

حدیث دوم ۱۷۰

ص: ۸

- ۱۷۲ \_ ۷ \_ ۲ \_ حجاب غضب
- ۱۷۴ \_ ۷ \_ ۳ \_ حجاب عجب
- ۱۸۱ \_ ۷ \_ ۴ \_ حجاب کبر
- ۱۸۴ \_ ۷ \_ ۵ \_ حجاب همنشینی با جاهل
- ۱۸۶ \_ ۷ \_ ۶ \_ حجاب دنیادوستی
- ۱۹۰ زهد در دنیا
- ۱۹۰ زهد: مولودِ یاد مرگ
- ۱۹۱ \_ ۷ \_ ۷ \_ مستی های پنج گانه
- ۱۹۵ فصل ۸) عوامل کمال و زوال عقل
- مقدمه ۱۹۷
- ۱۹۸ \_ ۸ \_ ۱ \_ عوامل زوال عقل
- ۱۹۸ \_ ۸ \_ ۱ \_ ۱ \_ گناه
- ۱۹۹ \_ ۸ \_ ۱ \_ ۲ \_ خنده بسیار
- ۲۰۰ \_ ۸ \_ ۱ \_ ۳ \_ غلبه غفلت
- ۲۰۰ \_ ۸ \_ ۱ \_ ۴ \_ خوردن بسیار
- ۲۰۱ \_ ۸ \_ ۲ \_ عوامل کمال عقل
- ۲۰۱ \_ ۸ \_ ۲ \_ ۱ \_ افزایش سن و سیر تکاملی عقل
- ۲۰۳ \_ ۸ \_ ۲ \_ ۲ \_ ادب
- ۲۰۷ \_ ۸ \_ ۲ \_ ۳ \_ ذکر
- ۲۰۹ \_ ۸ \_ ۲ \_ ۴ \_ همنشینی با حکما

۸\_۲\_۵\_ تقوی ۲۰۹

۸\_۲\_۶\_ خوراکی ها و تقویت عقل ۲۱۶

۸\_۳\_ درخواست از خداوند برای تکمیل عقل ۲۱۷

۸\_۴\_ ظهور امام عصر علیه السلام و تکمیل عقول بندگان ۲۱۸

فهرست منابع ۲۲۲

ص: ۹





## پیشگفتار

خداوند را شاکریم که سه سال پیش، توفیق ارائه بحث نسبتاً کاملی درباره عقل از منظر وجدان، کتاب و سنت عنایت نمود. در کتاب عقل بنا بر رعایت اختصار نبود و سعی بر آن رفت که مطالب به گونه ای مستوفی مطرح شود. تلقی این شد که دوره سه جلدی مذکور، بیشتر برای محققان اهل نظر مفید افتاده و از حد حوصله طالبان اختصار بیرون است. از سوی دیگر کسانی که می خواهند برای اولین بار با اساس بحث عقل آشنا شوند، لازم نیست به تفصیلات کتاب عقل وارد شوند. از این رو در پاسخ به پیشنهاد بسیاری از دوستان، به تلخیص سه دفتر کتاب عقل همت گماشتیم. «پرتو خرد» می تواند گام نخست در جهت آشنایی عمیق با عقل باشد. در این کتاب از ساده ترین پایه های وجدانی در شناخت عقل آغاز نموده، به بیان کلیدی ترین مطالب در موضوع عقل اکتفا کرده ایم. شاید بسیاری از قسمتهای کتاب، نیازی به مدرّس نداشته باشد؛ اما قطعاً اگر به دقت درس گرفته شود، ظرائف بیشتری از آن برای خواننده روشن می شود. نهایت سعی بر این بوده است که نکات اصلی بحث، در کمترین حجم ممکن ارائه شود. بدین منظور گزیده ای از توضیحات و آیات و روایات با رعایت سیر منطقی مباحث انتخاب شده است.

امید است این تلاش ها اهداف مورد نظر از تلخیص کتاب عقل را برآورده سازد. البته روشن است برخی نکات تخصصی مهم در این خلاصه نیامده است. بنابراین پرتو خرد جای کتاب عقل را نخواهد گرفت. ان شاء الله کتاب حاضر در ترسیم پایه های معارف اهل

بیت علیهم السلام توفیق یابد و به عنایت امام عصر علیه السلام مورد قبول خداوند متعال قرار گیرد.

در پایان از زحمات جناب آقای امیر مسعود جهان بین در تحریر و تدوین این کتاب و از ناشر محترم برای قبول نشر آن سپاسگزاری می نمایم.

سید محمد بنی هاشمی

شعبان المعظم ۱۴۳۰ / مرداد ۱۳۸۸

ص: ۱۲

فصل ۱: تعريف عقل

اشاره

ص: ۱۳



در این فصل هدف، تعریف عقل است. ابتدا باید دید راه شناخت عقل و سپس توصیف آن چیست؟

راه شناخت عقل، وجدان (یافتن) آن است. عاقل برای آنکه بداند و بفهمد که عقل چیست، به تصوّر و تفکر نیاز ندارد، بلکه بی هیچ واسطه ذهنی، این پدیده وجدانی را در خویش می یابد. از این بالاتر، باید اعتراف کنیم که وجدان عقل، تنها راه شناخت آن است و هر که فهم عقلی ندارد، از معرفت آن نیز محروم است.

همچنین کسی جز عاقل نمی تواند درباره چستی عقل گفتگو کند. توصیفات او نیز تنها برای عاقلان، مفید فایده است. غیر عاقل نه کلامی درباره عقل می تواند بگوید و نه از شنیدن توصیف آن نصیبی می برد. البته بهره عاقل از توصیف نیز بدان پایه نیست که او را به معرفتی از عقل برساند؛ بلکه او پیش از شنیدن اوصاف عقل، شناختی از عقل داشته است. از این رو، به برکت همان معرفت پیشین، توصیف ما از عقل برای او معنادار می شود. افزون بر آن، وقتی مفهوم این توصیف را می فهمد، نسبت به آنچه که دارد، تنبّه می یابد. آنگاه در پی این تذکر، بین او و سایر عقلا- تفاهم حاصل می شود. هر عاقلی وقتی توصیف دیگران از عقل را منطبق بر یافته های خود می بیند، شناخت وجدانی خود را یادآور می شود، و می یابد که گوینده به معروفی مشترک میان هر دو اشاره می کند. این

تفاهم ها و توافق ها\_ یعنی آن حدّا کثر فایده ای که از بحث درباره امور وجدانی نصیب افراد می شود \_ مسأله ای حائز اهمّیت و درخور عنایت است.

ص: ۱۶

## ۱-۱\_ وجدان مشترک عقلا از عقل

با توجه به مقدمات فوق به وجدان مشترک عقلا از عقل رجوع می‌کنیم. همه عاقلان معترفند که اکنون دارای کمالی هستند که از ابتدای تولد آن را نداشته‌اند. بلکه از سنّی خاص که آن را بلوغ عقلی یا سنّ تمیز می‌خوانند، کمالی را در خود می‌یابند که با داشتن آن دیگر دست به هر کاری نمی‌زنند. این قوه بازدارنده همان عقل است که با ظهور آن، مسؤلیت نیز پدیدار می‌شود. انسان عاقل هم خود را نزد خویش مسؤل می‌داند و هم دیگران را مجاز می‌داند که درباره برخی رفتارها که عاقلان آن را زشت می‌شمارند، او را مؤاخذه و حتی عقاب کنند.

بررسی حالت بی‌عقلی نیز می‌تواند نکات سودمندی را در شناخت عقل به همراه آورد. کسی که توانایی فهم عقلی ندارد و کمال عقل را واجد نیست، به همین دلیل از دست یافتن به ادراک‌های عقلانی هم محروم می‌ماند. بی‌عقلی نیز حالتی است که فقط فرد عاقل آن را می‌شناسد. غیرعاقلان یعنی موجودات فاقد عقل – مثل جماد و نبات و حیوان، و حتی کودکی که به بلوغ عقلی نرسیده است – درکی از بی‌عقلی خویش ندارند. یعنی درک بی‌عقلی فقط در پرتو شناخت عقل، سامان می‌یابد. مثلاً عاقل، هنگامی که عاقل است، به خویش نظر می‌کند و می‌بیند که به برخی فهم‌های خاص دست می‌یابد که در کودکی از رسیدن به آنها محروم بوده است و نیز قوه توانایی خاصی در خود می‌یابد که در کودکی



فاقد آن بوده است. به اعتبار حالتی که الآن دارد، حالت قبلی را بی عقلی می نامد.

مثال دیگر بی عقلی، هنگامی است که انسان به خواب می رود. تنها پس از بیدار شدن و در هنگامی که به ادراکهای عقلی دست می یابد می فهمد که در حین خواب، این ادراکهای عقلی برای او محقق نمی شده است. نمونه دیگری از حالاتی که در آن بی عقلی رخ می دهد، غضب یا شهوت «شدید» است. انسان می یابد که در هر دو مورد، حالتی بر او حاکم می شود که قبح کاری را که انجام می دهد، نمی فهمد. این عدم فهم، همان زوال عقل است که انسان گرفتار آن می شود. در این حالت، انسان به خاطر ارتکاب مقدمات اختیاری که منجر به ایجاد غضب یا شهوت شدید شده است، سزاوار کیفر و مستحق مؤاخذه می شود، و گرنه چه بسا قبح فعلی را که در حین غضب یا شهوت شدید انجام داده، نمی فهمیده است.

بر این مبنا، این عاقل است که معنای عقل و بی عقلی را در حین عاقل بودن می فهمد.

نتیجه این مباحث آنکه برای شناخت عقل، به تعاریفی که دیگران درباره آن گفته اند و می گویند نیاز نداریم. فراتر از آن، باید سخنان آنان را به یافته های خویش عرضه کنیم و در محکمه درون، با محک وجدانی خود، کلام آنان را بپذیریم یا رد کنیم. اگر هم بحثی با عنوان تعریف عقل مطرح می شود، مراد ما آشکار نمودن آن \_ که خود ذاتاً آشکار است \_ نیست، بلکه به بیان اوصاف وجدانی عقل \_ یعنی آنچه عاقل با مراجعه به خویش می یابد \_ بسنده می شود.

## ۱-۲- شواهد لغوی بر دریافت وجدانی از عقل

اکنون نظری گذرا بر مباحث دانشمندان لغت شناس درباره عقل می افکنیم. (۱) اما

ص: ۱۸

۱- لازم به ذکر است که لغت «عقل» دارای دو معنای مصدری (فعلی) و اسمی است. عقل در معنای مصدری، معادل رسیدن به فهم عقلانی است و در معنای اسمی کمالی است نورانی که بشر با واجدیت آن، بر ادراک عقلانی توانا می شود. در این کتاب، بیشتر به معنای اسمی عقل نظر داشته ایم. خوانندگان می توانند برای آگاهی از ویژگی های هر معنا و رابطه میان آن دو به کتاب عقل دفتر اول مراجعه نمایند.

توجه داریم که در این جستجوی لغوی، از مبنای اساسی بحث خود یعنی «وجدان» عدول نمی‌کنیم، زیرا قصد ما از این کاوش، یافتن تعریفی برای عقل نیست. استفاده از کتب لغت در اینجا بدان منظور است که بیابیم کلمه عربی عقل به کدامین امر وجدانی در انسان اطلاق می‌شود. اگر «مسمی» و «مدلول» این لغت به دقت روشن شود، فهم مطالب دیگری چون رابطه میان عقل و علم نیز آسان می‌گردد. با عنایت به این نکته لطیف، به کتاب های لغت رجوع می‌کنیم:

۱\_ «القاموس العصری»، «عَقْل» را به معنای «رَبَط» دانسته است. پس «عَقْل» نیز همچون «رَبَط» به مفهوم بستن است. زمانی که کسی شتری را می‌بندد، عرب گوید: «عَقَلَ البَعِيرَ» (۱)

۲\_ «اقرب الموارد»، «عِقال» را وسیله بستن معرفی می‌کند. (۲)

نتیجه آنکه: عقل، نوعی حبس کردن و محدود نمودن است.

۳\_ «معجم مقاییس اللغه»: «العَقْلُ الحَابِسُ عَنِ ذَمِيمِ الْقَوْلِ وَ الْفِعْلِ» (۳) عقل،

مانع از گفتار و کردار ناپسند است.

۴\_ «لسان العرب»: «العَقْلُ: الحِجْرُ وَ النَّهْيُ، ضِدُّ الحُمُقِ» (۴) «حجر» یعنی

حرمت و محدودیت. به همین خاطر، آن را که ممنوع التصرف است \_ و به بیان دیگر تصرف بر او حرام گشته است \_ اصطلاحاً محجور می‌نامند. «نهی» نیز از نهی به معنی «بازداشتن» مشتق شده است. علاوه بر این حُمُق یا حماقت نیز در مقابل عقل جای دارد.

براساس این سخنان، عقل نوعی حبس و ممنوعیت برای انسان است. انسان در

ص: ۱۹

---

۱- القاموس العصری، ترجمه فارسی / ص ۴۵۰.

۲- اقرب الموارد / ص ۸۱۲.

۳- معجم مقاییس اللغه / ج ۴ / ص ۶۹.

۴- لسان العرب / ج ۱۱ / ص ۴۵۸.

هنگام عاقل بودنش، انجام پاره ای اعمال را ممنوع می یابد. این وجدان به خاطر آن است که عقل، نوعی ادراک و فهمیدن است. شخص خود را مجاز به انجام اعمال ناشایست نمی داند، زیرا که زشتی آن را می فهمد. بنابراین فهم و ادراک عقلانی، انسان را از لاقیدی خارج می کند و به بند تقید می کشد. در مقابل، برای کسی که فاقد این فهم است، چنین محدودیتی معنا ندارد. او از هر قید و بندی آزاد است، چون آنچه را که عاقل می فهمد، او نمی فهمد. از این عدم فهم، به حُمت یا حماقت تعبیر می شود.

«لسان العرب» در ادامه می افزاید:

«الْعَاقِلُ الَّذِي يَحْبِسُ نَفْسَهُ وَيَرُدُّهَا عَنْ هَوَاهَا.»

«عاقل کسی است که نفس خود را حبس می کند و آن را از آنچه میل دارد بازمی دارد.»

«أَخَذَ مِنْ قَوْلِهِمْ قَدْ اِعْتَقَلَ لِسَانَهُ إِذَا حَبَسَ وَ مَنَعَ الْكَلَامَ.»

«این تعبیر (عاقل)، از گفتار عرب گرفته شده که وقتی زبان کسی محبوس گردیده و از سخن گفتن بازداشته شود، می گویند: قد اعتقل لسانه.»

در پایان، ابن منظور در بیان وجه تسمیه عقل، «يَعْقِلُ» را در کنار «يَحْبِسُ» می نشاند:

«سُمِّيَ الْعَقْلُ عَقْلًا لِأَنَّهُ يَعْقِلُ صَاحِبُهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِي الْمَهَالِكِ أَيْ يَحْبِسُهُ.»

«عقل را عقل نامیده اند، زیرا که دارنده خود را از فروغلطیدن به مهلکه ها بازمی دارد.»

البته روشن است که این بازدارندگی و منع، منعی درونی است، نه اینکه خارجاً از آدمی سلب اختیار کند.

ملاحظه می شود کلمه عقل به اعتبار تسمیه اش به عقل، در ردیف تعابیری از قبیل منع و حبس و نهی و حَجْر و زَجْر و... قرار دارد. تمام این موارد درباره زشتی ها به کار می روند. اما اندکی تأمل کافی است تا دو سویه بودن مسأله را بنمایاند: ادراک حُسن و قبح در انسان عاقل، همزمان تحقق می یابد، یعنی: فهم خوبی و زیبایی رویه دیگر فهم بدی و زشتی است. چنان نیست که هنگام درک عقلانی، در ما حالتی پیدا شود که فقط قبح قبیح

را بفهمیم و حُسن حَسَن را نفهمیم، بلکه این دو باهم ایجاد می گردد. شاهد بر این واقعیت، وجدانی است که هر انسان عاقلی دارد. وقتی کسی ناپسندیِ کرداری را می یابد، فهم یک حَسَن هم برایش حاصل می شود. ترک آن قبیح، همان حَسَنی است که او می فهمد. نمی توان فرض کرد که کسی بدیِ کاری را درک کند، اما خوبیِ ترکِ آن را نفهمد. بنابراین ادراک قبیح هر عمل قبیح، با فهم حُسنِ یک عملِ حَسَن تلازم دارد. البته درک این قبیح \_ و به تبع آن، همان حُسن \_ به دو گونه ممکن است:

گاهی قبیحی را چنان زشت می دانیم که به هیچ وجه، خود را مجاز به انجام آن نمی بینیم و در صورت ارتکاب، خود را شایسته مؤاخذه می دانیم. مثال بارز آن، ظلم است. اگر برای ما روشن شود که دزدی، به ناحق آبرو بردن از کسی و... مصداق ظلم است، زشتی آن به گونه ای برای ما روشن است که آن را حرام می دانیم یا به تعبیر دیگر، ترکِ آن را حَسَن در حدّ واجب می شماریم. امّا گاه زشتی یک ناپسند در این حد نیست. یعنی تنها می فهمیم که اگر آن را انجام ندهیم، بهتر است. (مکروه عقلی) رعایت نکردنِ برخی از آداب معاشرت چنین است؛ مثلاً قُبْح برنخاستن پیش پای والدین در حدّ حرام عقلی نیست، چون ترکِ آن حَسَن است، اما نه در حدّ وجوب، بلکه در حدّ بهتر بودن (استحباب عقلی) است.

امّا در هر دو مورد، تشخیص یک قبیح، ملازم با تمییز یک حُسن است. همین تلازم، این واقعیت را نشان می دهد که درک خوبی ها و بدی ها، در انسان عاقل به طور همزمان پدید می آید. اما کتاب لغت \_ از آنجا که در مقام بیان وجه تسمیه است \_ جهتی را بیان می کند که به قبایح مربوط می شود؛ مانند منع و حبس و... . انتظار ما از کتاب لغت، بیش از این هم نیست. وجه تسمیه، به منزله سرنخی است که با پی گیری آن، به رشته اصلی \_ یعنی وجدانِ ما از درک عقلانی \_ می رسیم. بنابراین ضرورت ندارد که همه جوانبِ آنچه ما وجدان می کنیم، در کتاب لغت ذکر شده باشد، بلکه هدف کتاب لغت، بیان وجه تسمیه است. برای این کار، لحاظ کردن همان جهت کافی است که اتفاقاً آن جهت، با جهت دیگری که وجدانی ماست، ملازم دارد.

۵- در کتاب «معجم الفروق اللغویّه» - که تفاوت‌های میان معانی کلمات قریب المعنی را بیان می‌دارد - درباره علم و عقل می‌خوانیم:

«الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْعَقْلِ أَنَّ الْعَقْلَ هُوَ الْعِلْمُ الْأَوَّلُ الَّذِي يَزْجُرُ عَنِ الْقَبَائِحِ وَ كُلُّ مَنْ كَانَ زَاجِرُهُ أَقْوَى، كَانَ أَعْقَلَ.» (۱)

«فرق میان علم و عقل، آن است که عقل، دانش نخستین است که از زشتی‌ها بازمی‌دارد. و هر که بازدارنده اش قوی‌تر است، عاقل‌تر است.»

این‌جا تصریح شده که عقل نوعی علم است: «العقل هو العلم». یعنی اساساً عقل و علم، یک‌سوخ دارند. هر دو از مقوله فهم و درک هستند و البته این به خودی خود، امری وجدانی است.

امّا آنچه عقل را نسبت به علم تمایز می‌دهد، بنابر گفته یاد شده، دو نکته است: یکی آنکه عقل، «علم اوّل» است و دیگر آنکه عقل، بازدارنده از بدی‌ها است. بهترین معنایی که برای «اوّل» بودن این علم خاص (عقل) به نظر می‌رسد، آن است که بگوییم عقل اکتسابی نیست. ادراک‌های عقلی مبتنی بر تعلیم و تعلم نیست. بلکه فهم خوبی و بدی عقلی بدون هیچ تعلیمی از ابتدای بلوغ در انسان حاصل می‌شود. تا زمانی که کودک علم به حُسن یا قُبْح افعال ندارد، عامل بازدارنده هم ندارد. امّا همین که این علم پدید آمد، او را از ارتکاب قبايح منع می‌کند.

بار دیگر تذکار ابتدایی ما در بحث لغوی را به خاطر آورید. گفتیم که کتاب لغت به ما مسّمای وجدانی عقل را می‌نمایاند؛ صحت این گفته اینجا مشهود است. ما در خود می‌یابیم که قبل از بلوغ عقلانی و عاقل شدن، این علم اوّلی را که اکنون ما را از ارتکاب زشتی‌ها بازمی‌دارد، نداشتیم. از سوی دیگر، به هیچ یک از ما این حسن و قبح‌ها را نیاموخته‌اند، بلکه به صرف بلوغ عقلی بدانها رسیده‌ایم.

البته چنانکه خواهیم دید، این عقل قابل رشد و تکمیل است. به این معنا که فهم‌های

ص: ۲۲

عقلانی ما از سنّ بلوغ به بعد \_ تا یک مدّت زمانی \_ بیشتر می شود. عبارت آخر این قول نیز، امکان کمال عقل را بیان می کند: «وَكُلُّ مَنْ كَانَ زَاجِرُهُ أَقْوَى كَانَ أَعْقَلًا» (۱)

بنابراین عاقل شدن، نوعی عالم شدن است که به خاطر متعلّق آن، از کلیّ علم جدا می شود. متعلّق آن علم، حُسن ها و قُبْح های است که وجداناً بدون نیاز به آموزش می فهمیم. حتّی انسانی که در پشت کوهی، به دور از اجتماعات بشری نشو و نما یافته باشد، وقتی به بلوغ می رسد برخی از خوبی ها و بدی ها را می فهمد. او بدی ظلم را می فهمد. البتّه ظلم، مصادیق متعدّد و گستره وسیعی دارد، چرا که هر ظلمی مبتنی بر رعایت نکردن حقّی است و حقوق هم متعدّدند. اگر او بداند که حق چیست، قطعاً قُبْح نادیده گرفتن آن را هم می فهمد. (۲)

البتّه گاه حق بودن یک حق را شرع معین می کند و این نکته ای قابل توجّه است. به عنوان مثال، ترک نماز (در نخستین نگاه) برای یک انسان \_ بدون آشنایی با شرع \_ قبیح نیست. اما اگر برای مسلمانی که خداوند را به ألوهیت پذیرفته، مسلم شد که خداوند به نماز امر فرموده، ترک نماز \_ از آن جهت که مصداق نافرمانی خداوند است \_ قبیح می نماید. بی تردید، قُبْح نافرمانی خداوند، برای او ذاتی است و عقل، آن را مستقلاً می یابد.

این فهم و درک در دایره همان علم اوّل می گنجد. زیرا که اوّل بودن این علم بدان معنا

ص: ۲۳

۱- ذکر این نکته ضروری است که این تعریف، تعریفی حدّاقلی است. یعنی فقط درصدد تبیین مرز میان عقل و بی عقلی است. می خواهد بگوید اگر آدمی به اینجا رسید، در جرگه عاقلان درآمده است. و اینناظر بر همان حسن و قبیح های اوّلیه ای است که افراد معمولی \_ اعم از متشرّع و غیر متشرّع \_ آنها را می فهمند. این حدّاقل است که عاقل را از غیر عاقل جدا می کند و او را در جایگاه بازخواست و کیفر قرار می دهد. و گرنه اعتقاد بر این است که اگر کسی در مکتب انبیاء و اولیاء: پرورش یابد، عقلش به کمالگراید و زاجرش قوّت گیرد.

۲- جالب آنکه قبیح ظلم به قدری روشن است که حتّی اگر سخنوری ماهر و قهار برای چنان فردی درمدح ظلم استدلال کند، هرگز نخواهد پذیرفت.

نیست که به هیچ مقدمه‌ای نیاز نداشته باشد. بلکه چنانکه گفتیم، اکتسابی نبودن مدنظر است. چه بسا درک قبح یک عمل، مبتنی بر مقدمه‌ای غیرعقلی باشد؛ همچون معرفه‌الله در این مثال. (۱) اما این نکته که نافرمانی خدا قبیح است، دیگر اکتسابی نیست و علم اول

به شمار می‌آید.

### ۱ - ۳ - تفاوت علم و عقل

عقل و علم، تفاوت وجدانی دارند. این تفاوت به متعلق هر کدام - یعنی معلوم و معقول - بازمی‌گردد. توضیح آنکه ما دو نوع معلوم داریم: نوع اول معلوم، یک حسن یا قبح ذاتی است. در این صورت آن معلوم را که به عقل دریافته‌ایم، معقول نیز می‌نامیم. در نوع دوم معلوم، حسن یا قبح عقلی (ذاتی) مطرح نیست. در این مورد، عنوان معقول بر معلوم ما صدق نمی‌کند. به عبارت دیگر، علم لابشرط از آن است که به یک حسن و قبح یا غیر آن دو تعلق گیرد. پس عقل اخص از علم و زیرمجموعه‌ای از آن است؛ بنابراین هر معقولی معلوم است ولی هر معلومی معقول نمی‌باشد.

ویژگی دیگر معقولات انسان، این است که از سنّ خاصّی برای او مطرح می‌شوند و مقارن با مکشوف شدن آنها تکلیف رخ می‌نماید. تا پیش از آن، انسان در معرض بازخواست و کیفر نیست، امّا بعد از آن، انتظارات دیگران (حتّی خودش) از او متفاوت می‌شود. پس آن علمی عقل است که با آن، حساب خود را از افراد مجنون جدا می‌کنیم و وجدانا می‌یابیم که در کودکی فاقد چنین فهم‌هایی بوده‌ایم. آن زمان کارهایی انجام می‌دادیم که اکنون با نظر به آنها، حسن یا قبحشان را می‌یابیم و حتّی گاه از کرده خود پشیمان می‌شویم. جالب آنکه آن هنگام می‌فهمیده‌ایم چه می‌کنیم، امّا زشتی آن را درک نمی‌کردیم.

نکته ظریف در این جاست که بسیاری از دانش‌ها این ویژگی‌ها را ندارند، امّا

ص: ۲۴

---

۱- تبیین مقصود از غیرعقلی بودن معرفه‌الله، نیازمند بحثی جداگانه است.

برخی آنها را نشانه عقل می‌پندارند. همه انسانها می‌پذیرند که کودک خردسال، ادراک عقلی ندارد. نشانه اش آنکه هیچ‌گاه کسی کودکی را به محکمه نبرده و نمی‌برد. اما همین کودک، نسبت به بسیاری از امور، فهم دارد و عالم است؛ در حالی که هیچ‌کدام از این امور، مصداق عقل او نیست. مثلاً فرض کنید وسیله ای جای خاصی داشته است و اکنون آن را جابجا کرده‌اید. حال کودک خردسالی که در منزل شماست، با زبان بی‌زبانی به شما می‌فهماند که جای فلان ابزار، اینجا نیست و وقتی شما آن را در جای خود قرار می‌دهید، آرام می‌گیرد و راضی می‌شود. آیا این اعتراض – که حکایت از فهم خاصی در او می‌کند – درک عقلانی او است؟ در این مورد، پاسخ روشن است. این کودک «می‌داند» که آن ابزار «باید» در فلان مکان گذاشته شود، اما نه از این «باید» حُسن یا قُبْح عقلی درمی‌آید و نه آن «دانستن» نشانه عقل است.

غفلت از این نکته گاه اشتباهاتی را به همراه داشته است. به عنوان نمونه، به بیان «المصباح المنیر» ذیل کلمه عقل توجه کنید:

«الْعَقْلُ غَرِيزَةٌ يَتَهَيَّأُ بِهَا الْإِنْسَانُ إِلَى فَهْمِ الْخِطَابِ، فَالرَّجُلُ عَاقِلٌ.» (۱)

«عقل، غریزه‌ای است که انسان به وسیله آن، برای فهم خطاب آماده می‌شود، و چنین کسی عاقل است.»

آیا درک مقصود مخاطب، نوعی فهم عقلی شمرده می‌شود؟ ما هیچ‌گاه کودکی را به خاطر درک مقصود گوینده، عاقل به حساب نمی‌آوریم و این امر کاملاً وجدانی است. پس منشأ این اشتباه کجاست؟ این است که هرآنچه را نشانه فهم است، نشانه عقل هم بدانیم؛ در حالی که فهم و علم، اعم از عقل هستند. چه بسیار درک و فهم‌هایی که متعلق‌های آنها حُسن یا قُبْح عملی نیستند، بنابراین ادراک عقلی شمرده نمی‌شوند.

این اشتباه در تقسیم بندی متداول عقل به عقل نظری و عقل عملی نیز روی داده است.

گفته اند:

ص: ۲۵



«عقل نظری، اشیاء را بدان گونه که هستند ادراک می کند، نه بدان گونه که باید انجام پذیرند یا نپذیرند.»<sup>(۱)</sup>

این معنا به عبارات مختلفی بیان شده و در میان فلاسفه مرسوم است. عقل نظری را ادراک (یا دانش) آن چیزهایی که هست، و عقل عملی را فهم (یا دانش) آن چیزهایی که باید باشد، معرفی می کنند.

روشن است که آنچه تاکنون درباره عقل گفتیم و آن را ادراک خوبی و بدی دانستیم، منطبق بر قسم دوم است. اما با این نحوه بحث، ممکن است متهم شویم که ارزشی برای عقل نظری قائل نشده ایم و همه چیز را در عقل عملی خلاصه کرده ایم. حال باید دید که منظور از عقل نظری چیست و اساساً آیا تسمیه آنچه به نام عقل نظری خوانده می شود به این نام صحیح است یا خیر؟

معمولاً «اولیات» به عنوان بديهيات عقل نظری ارائه می شوند. مثلاً «اجتماع نقیضین محال است»، اول الاوائل محسوب می شود که نیازمند استدلال نیست. مثال دیگر، «بزرگتر بودن کل از جزء» است.

اکنون سخن در این است که این قبیل فهم ها، ادراک های عقلی (به معنای دقیق کلمه) نیستند. شاهد وجدانی این مدعا آنکه بسیاری از افراد، مفهوم هایی چون «بزرگتر بودن کل از جزء» یا «محال بودن اجتماع دو نقیض» را می فهمند، اما چنین کسانی را عاقل نمی دانیم. آیا در مورد خودمان فهم این قضایا را نشانه عقل می دانیم و به این دلیل حساب

ص: ۲۶

---

۱- ماجرای فکر فلسفی در اسلام / ج ۳ / ص ۴۲۶. تقسیم عقل به نظری و عملی در میان مسلمانان، نخستین بار توسط فارابی (۳۳۸ \_ ۲۵۷ هجری قمری) به صورت فوق بیان شد و پس از او بزرگانی در فلسفه این تعریف را پذیرفته اند، نظیر مرحوم حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه / ص ۳۰۵. به طور کلی اختلافی که در اینجا میان فلاسفه وجود دارد، در مورد عقل عملی است که برخی آن را یک قوه «مدرکه» و بعضی دیگر قوه «عامله» دانسته اند، ولی در تعریف عقل نظری اختلاف اساسی میان ایشان وجود ندارد. در این باره رجوع کنید به کتاب «حسن و قبح عقلی» از استاد جعفر سبحانی، فصل ششم.

خود را از افراد مجنون جدا می‌کنیم؟ بی‌تردید، چنین نیست. کودک خردسالی که همه او را فاقد درک عقلانی می‌دانند، این قبیل مسائل را می‌فهمد، اگرچه نتواند گزاره‌ای در قالب الفاظ برای آن ارائه کند. مثلاً اگر تکه‌ای از یک نان را جدا کنید و زبان کودک بکشایید و از او بپرسید که کدامیک بزرگ‌تر است، به پاسخ صحیح می‌رسید. بارها این مطلب را تجربه کرده‌اید، اما هرگز این فهم کودک را ادراک عقلی به شمار نمی‌آورید.

اصل «اجتماع دو نقیض محال است» نیز چنین است. کودک نمی‌تواند این قضیه را با اصطلاحات مربوطه بیان کند. چه بسا معانی این اصطلاحات را هم نداند، اما این بدان معنا نیست که فهمی از آن ندارد. مثلاً هرگز نمی‌پذیرد که شیء در مکان و زمان خاصی با حفظ وحدت همه شرایط دیگر هم باشد و هم نباشد. اما آیا این نشانه عاقل بودن او است؟ واضح است که اینها نشانه‌های فهم به معنای عام آن هستند، نه عقل. درحقیقت نمی‌توانیم هرچیزی را که انسان عاقل می‌فهمد، نوعی ادراک عقلی بدانیم. انسان عاقل، کمالات متعددی می‌تواند داشته باشد. باید آن فهم عقلانی را که نشانه وجود عقل در اوست، از کمالات دیگرش جدا کرد. به این ترتیب، باید بین آنچه مطلق علم و فهم نامیده می‌شود و آنچه به طور خاص عقل نام دارد، تفکیک کنیم. پس هرگونه فهمی را ادراک عقلی دانستن و در نتیجه، تسمیه هر فهمی به عقل نظری، خطایی بزرگ است. این اشتباه، نتایج ناگوار دارد. حداقل آن نتایج، متهم کردن مخالفان این تقسیم بندی است؛ اتهام به اینکه آنان، جایی برای عقل نظری مصطلح قائل نیستند. ولی با توضیحات فوق روشن شد که ما آنها را نشانه‌های فهم می‌دانیم، اما هر فهمی، فهم عقلانی نیست. توجه دارید که اینجا بحث، اصلاً لفظی نیست. چنان نیست که لفظ عقل را برگزینیم، آنگاه در پی معنای لغوی آن باشیم. بلکه معیار، وجدان است. وجداناً می‌بینیم که انتظارات دیگران از انسان به جهت فهم حُسن و قبح‌های عقلی تفاوت می‌کند و... بعد از این نگاه وجدانی، کاوش لفظی و لغوی را آغاز می‌کنیم. می‌بینیم آنچه که به واسطه داشتن آن، آدمی مسؤول و مکلف می‌شود و از او بازخواست می‌کنند، ادراک عقلی نامیده می‌شود. از طرف دیگر، فهم نکاتی از قبیل «بزرگتری کل از جزء» آن ویژگی را ندارد. از این رو، به خود اجازه

نمی‌دهیم آنها را در دایره ادراکات عقلی وارد کنیم. در عین حال، با عنایت به فهم و علم بودن، آنها را در جایگاه خود می‌نشانیم. (۱)

نکته دیگر آنکه این خط‌کشی میان علم و عقل بسیار ظریف است و همه جا این مرز رعایت نمی‌شود. گاه به عقل، علم اطلاق می‌کنیم و گاه به علم، عقل؛ چراکه این دو، معنای بسیار نزدیکی دارند؛ تا حدی که یکی زیرمجموعه دیگری است. در چنین مواردی، این عبارت، درباره دو لغت صدق می‌کند: «إذا افترقا اجتماعا و إذا اجتمعا افترقا». آنگاه که در صدد تفکیک میان آن دو نیستیم، و هر یک را جداگانه به کار می‌بریم، به خاطر مشترکات میانشان، ممکن است یکی را به جای دیگری به کار ببریم. اما وقتی این دو در کنار یکدیگر بیایند، باید مرز دقیق میان معانی آنها رعایت شود. در کاربرد جداگانه علم و عقل نیز، در بسیاری از موارد، یکی در معنای دیگری به کار می‌رود. در این صورت، آن تفاوت وجدانی همچنان برقرار است و صرفاً در مقام کاربرد لفظ، لحاظ نشده است.

## ۱-۴- تفاوت فکر و عقل

### اشاره

در این قسمت به بررسی رابطه عقل و فکر می‌پردازیم. ابتدا درباره لفظ فکر و تفکر تأملی داریم. «فکر» دارای دو معنای اسمی و فعلی است. فکر در معنای فعلی یعنی اندیشیدن و در معنای اسمی یعنی اندیشه. فکر در معنای اسمی می‌تواند اختیاری یا غیراختیاری باشد. یعنی آنچه که در ذهن ما حاصل می‌شود ممکن است با قصد قبلی ایجاد آن بوده باشد مثلاً تصمیم گرفته ایم که درباره یک سبب فکر کنیم؛ در این صورت فکر سبب یک فکر اختیاری در ماست. چون خود، آن را ایجاد کرده ایم. گاهی هم همین فکر بدون اختیار ما در ذهنمان می‌افتد. حال اینکه چگونه و از کجا این فکر در ذهن ما ایجاد شد، گاهی برای ما روشن است و گاهی هم منشأ آن را متوجه نمی‌شویم. حالت اول اینکه،

ص: ۲۸

---

۱- عجیب آنکه در فلسفه، آنقدر بر عقل نظری تکیه شده است که عقل به معنای حقیقی اش (دانش‌خوب‌ها و بدها، و در اصطلاح فلاسفه، عقل عملی) منزلتی را که مستحق آن بوده، نیافته است.

کسی درباره سبب صحبت می کند. شنیدن آن، ما را به یاد سبب می اندازد. در این صورت ممکن است این فکر بدون قصد و اختیار ما، مدّتی ذهن ما را به خود مشغول سازد. در این حالت، فکر سبب و صورت ذهنی آن، نوعی فکر غیراختیاری است. اما گاهی منشأ این فکر را هم نمی فهمیم؛ مثلاً بدون هیچ زمینه و مقدمه ای فکر آن در ذهن ما می افتد و سپس ما را به خود مشغول می سازد. در هر دو حالت \_ چه منشأ ایجاد آن را بدانیم و چه ندانیم \_ اصل اینکه فکری بدون اختیار، ذهن ما را مشغول ساخته کاملاً وجدانی است. اما «تفکر» معمولاً معنای اختیاری دارد و در مواردی استعمال می شود که انسان بخواهد روی افکار و اندیشه هایی با تعمد کار کند. اختیار تفکر نوعاً بدست خود ماست. ما می توانیم روی یک فکر کار کنیم یا می توانیم آن را رها کنیم و بدان اعتنا ننماییم. گاهی فکری ما را رها نمی کند و بی اختیار به خود مشغول می سازد. این مشغولیت غیراختیاری، «تفکر» نامیده نمی شود و اگر هم کسی تعبیر «تفکر» را برای آن به کار ببرد باید حساب آن را با نوع تفکرات انسان که اختیاری هستند؛ کاملاً جدا کرد. همین تفکر اختیاری است که مورد امر یا نهی و ستایش یا نکوهش قرار گرفته است که ادامه بحث بدان اختصاص دارد.

یکی از ویژگی های وجدانی عقل، فکری و ذهنی نبودن آن است. (۱) عقل از سنخ

کشف است و وجداناً با فکر و صورتهای ذهنی متفاوت است. کار عقل، نمایاندن خوبی و بدی ذاتی است که با فکر متفاوت است. بنابراین آنچه باعث عاقل نامیدن عاقل می گردد توانایی تفکر و اندیشیدن در او نیست. به عنوان تنبیهی بر این حقیقت، می توان افکار غیرعقلانه را مثال زد. بهترین دلیل برای جداسازی دو مقوله فکر و عقل، آن است که عقل از آن جهت که عقل است می تواند درباره تفکر، بسته به آنکه متعلق آن چیست و یا اینکه چه نتیجه ای پدید می آورد، نظر دهد. مثلاً عقل در مورد قبح طرح نقشه یک جنایت، مانند ظلم یا سرقت، صریحاً شهادت می دهد. اما در مقابل، تفکر درباره چگونگی ایثار و خدمت به خلق را حسن می یابد.

ص: ۲۹

بنابراین تفکر به طور مطلق دارای بار ارزشی و ممدوح نیست؛ بلکه مورد به مورد باید آن را از جهت متعلقش، به میزان عقل عرضه و با آن ارزیابی نمود تا عاقلانه یا غیرعاقلانه بودن و در نتیجه ممدوح یا مذموم بودن آن در پرتوی نور عقل روشن شود.

در اقرب الموارد در بیان معنای لغوی فکر آمده است:

«فَكَرَّ فِي الشَّيْءِ... أَعْمَلَ النَّظَرَ فِيهِ وَ تَأَمَّلَهُ... الْفِكْرُ تَرَدُّدُ الْقَلْبِ بِالنَّظَرِ وَ التَّدَبُّرُ بِطَلَبِ الْمَعْنَى.»<sup>(۱)</sup>

«در آن چیز فکر کرد یعنی... در آن اعمال نظر و تأمل نمود... فکر، رفت و آمد قلب است با نظر و تدبّر برای طلب معانی.»

نیز در لسان العرب می خوانیم:

«الْفِكْرُ: إِعْمَالُ الْخَاطِرِ فِي الشَّيْءِ.»<sup>(۲)</sup>

«فکر به کار بستن خاطر (آنچه که به قلب خطور می کند) در مورد یک چیز است.»

آنچه از بیانات فوق برمی آید و با درک ما از فکر سازگار است این است که فکر در معنای اختیاری آن (تفکر)، به معنای اعمال نظر و خاطر و تأمل درباره یک چیز است. که از آن در اقرب الموارد به «تردد القلب بالنظر» تعبیر شده بود. یعنی رفت و آمد قلب همراه با نگریستن. حال اگر این نظر قلبی در پرتو نور عقل باشد یعنی قلب منور و بینا در پرتو نور عقل ببیند، امکان کشف مجهولات و رسیدن به معقولات و معلومات جدید وجود دارد.

ص: ۳۰

---

۱- اقرب الموارد / ص ۹۳۹.

۲- لسان العرب / ج ۵ / ص ۶۵.

۱ \_ عقل مُدرک کلیات است.

یکی از تعاریف مشهور فلاسفه از عقل، آن است که عقل مُدرک کلیات است. (۱)

گویند: ادراک کلیات، مربوط به قوه عاقله انسان است؛ در مقابل قوای حس و خیال که مُدرک جزئیات می باشند. در زمانی که محسوس نزد حاس حاضر باشد، حس کاربرد دارد. و آن هنگام که محسوس غائب است، خیال به کار می آید. البته وجود صورت ذهنی در هر سه مورد، مشترک گرفته می شود: صورت حسی و صورت خیالی (در مورد جزئیات) و صورت عقلی (درباره کلیات). سپس گفته می شود که آنچه انسان را از حیوان جدا می کند، همین ادراک کلیات است یعنی حیوان از ادراک کلیات ناتوان است. با این تعریف، فهم عقلانی مساوی با ادراک مفاهیم کلی است، که آن هم چیزی جز یک تصوّر ذهنی از کلیات نیست.

حال ببینیم که آیا بر مبنای وجدان می توان این بیان را به عنوان تعریف عقل پذیرفت؟ در پاسخ، ابتدا باید دید که منظور از ادراک کلیات چیست؟ اگر مقصود این باشد که عاقل می تواند مفاهیم کلی را تصوّر کند و تأکید بر «تصوّر» باشد، می گوئیم این نشانه عاقل بودن نیست. چرا؟ چون صرف تصوّر کردن، اگرچه تصوّر کلی باشد، نشانه عالم بودن نیست، چه رسد به عاقل بودن. این جا هم به تعریف علم بازمی گردیم و می پرسیم که علم چه زمانی حاصل می شود؟ علم تنها وقتی محقق می شود که انکشاف و وجدان واقعیتی در کار باشد و نیز تصوّر، عین انکشاف نیست و نتیجه ضروری تصوّر نیز، کشف از واقع نمی باشد. (۲) چون چنین است، پس تصوّر علم نیست. و چون علم نیست،

به طریق اولی عقل هم نخواهد بود. به تعبیر دیگر، اینکه تصوّراتی در ذهن من موجود است، دلیل آن نمی شود که واقعیّاتی هم برای من مکشوف شده باشد. زیرا ممکن است

ص: ۳۱

۱- اسفار اربعه / ج ۳ / ص ۳۶۰ تا ۳۶۲ و شرح منظومه سبزواری / ص ۸۹.

۲- برای اثبات این مدعا به کتاب عقل، دفتر اول، ویژگی دوم علم مراجعه کنید.

تصوّراتی باطل که از کشف حقیقت برنیامده اند، در ذهن داشته باشیم. پس داشتن تصوّرات کلی در ذهن، نشانه عالم بودن و به طریق اولی نشانه عاقل بودن نیست.

اما اگر در ادراک کلیّات، تکیه بر «ادراک» باشد، درست است که بگوییم ادراک کلیّات نشانه عالم بودن است. زیرا ادراک، همان رسیدن به واقعیت است و علم نیز چیزی جز دست یابی به واقع نیست. اما اگر منظور از ادراک، کشف از واقعیت و نیل به آن باشد، دیگر تفاوتی بین ادراک کلی و جزئی در وقت عالم شدن وجود ندارد. عالم شدن، در ادراک کلی و ادراک جزئی به یک میزان معنا دار است؛ چون تکیه بر ادراک است و ادراک هم یعنی کشف از واقع. واقع که همان «مُدْرَک» است، می تواند جزئی باشد یا کلی.

ولی نکته مهم تر، آن است که باید بگوییم: ما بر مبنای وجدان از این جهت که کلی را می فهمیم، به خود، عاقل نمی گوئیم. چه بسا کودکی هم که هنوز عاقل نشده است، کلیّاتی را بفهمد. عاقل شدن، آثار و انتظاراتی به همراه دارد که وجود این آثار و توقّعات، به دلیل فهم آن کلی ها نیست. نکته کلیدی آن است که عاقل، توانایی های بسیاری، از جمله فهم کلیّات را داراست، امّا همه این توانایی ها و دارایی ها نشانه عاقل بودن او نیست. عاقل انواع علم را داراست. از جمله اینکه ادراک کلیّات می کند (یعنی کلیّات، برای او مکشوف می شود)، امّا از اینجا نمی توان نتیجه گرفت که ادراک کلیّات، نشانه عاقل بودن اوست. درست مثل آنکه چون عقلا روی دو پای خود راه می روند، بر دو پا راه رفتن را نشانه عقل بدانیم! به همین ترتیب نمی توان همه فهم های انسان عاقل را فهم عقلانی دانست. بلکه در توضیح فهم عقلانی، باید در پی نکته ای باشیم که عقلانی بودن فهم به خاطر آن است. اما ادراک کلی \_ از حیث کلی بودنش \_ به عقل عاقل ربطی ندارد. خود ما هم قبل از بلوغ عقلی کلیّاتی را می فهمیده ایم که فهم خود را از آنها به هیچ وجه عقلانی نمی دانیم. به این ترتیب، نارسایی این تعریف روشن می شود.

## ۲ \_ عقل توانایی تفکر و اندیشیدن است.

گاه در تعریف عقل، آن را قوه تفکر (توانایی اندیشیدن) دانسته اند. یعنی همین که کسی می تواند فکر کند و کارهای خود را با فکر انجام دهد، می توان او را عاقل نامید.

گاهی این تعریف را به تعریف قبلی ضمیمه کرده و گفته اند: توانایی اندیشیدن محقق نمی شود، مگر با ادراک کلیات. خصوصاً اگر آن اندیشیدن از لحاظ قواعد منطقی صورت برهانی داشته باشد، مانند تشکیل قیاس در منطق. (۱) مثلاً تشکیل شکل اول از اشکال

اربعه قیاس (مانند اینکه گفته شود: هر انسان فانی است و سقراط انسان است، پس سقراط فانی است) را به وسیله ادراک کلیات ممکن می دانند. اگر نتوانیم کلی را \_ بما هو کلی \_ ادراک کنیم، کبرای قیاس (مثلاً هر انسانی فانی است) را نمی فهمیم و نمی توانیم قیاس برهانی تشکیل دهیم و در نتیجه باب اندیشه و تفکر منطقی (مبتنی بر قیاس برهانی) بر ما بسته خواهد شد.

ما در اینجا تعریف دوم را جداگانه بررسی می کنیم. اگر مشخص شود که این هم در عقل بودن عقل مدخلیتی ندارد، آنگاه تکلیف هر دو تعریف به ضمیمه یکدیگر نیز معلوم خواهد بود.

سؤال در این است که آیا «تفکر» می تواند نشانه عقل در آدمی باشد؟ آیا می توانیم عاقل بودن عاقل را به توانایی تفکر در او بدانیم؟

بی تردید یکی از توانایی های عاقل، تفکر اوست. اما این منطقی باعث نمی شود که قدرت تفکر او را نشانه عاقل بودنش بدانیم. باید توجه داشت که تفکر، کار عاقل بما هو عاقل نیست؛ بلکه کاری است که نفس عاقل انجام می دهد. با یک مثال ساده، مسأله روشن می شود: گاه انسانی فکر خود را در مسیر ظلم به دیگران به کار می اندازد و همواره در این اندیشه است که چگونه می تواند بهتر جنایت کند. چنین کسی هم تفکر می کند و هم کبرای قیاس منطقی را می فهمد و توانایی تشکیل قیاس را دارد. اما آیا اینها نشانه عقل اوست؟ در این مورد، همه عقلاً تصدیق می کنند که توانایی تفکر درباره بهتر جنایت کردن و اندیشیدن در آن، نشانه وجود عقل نیست، بلکه شیطنت است و این فریب

ص: ۳۳

---

۱- ماجرای فکر فلسفی / ج ۳ / ص ۴۲۵ تا ۴۲۷. در نظر نویسنده، «توانایی استدلال بوسیله قیاسیکه صورت برهانی دارد»، کاملترین مظهر عقل نظری است.



کاری ها محصول فکر اوست. این انسان عاقل، عقل دارد، اما با تلاش فکری درصدد دستیابی به خدعه ای کارا تر است و این دیگر برخاسته از عقل او نیست. بی تردید، فرد جنایت پیشه هم عاقل است، چرا که اگر عاقل نمی بود، شایسته نکوهش هم نبود. اما عاقل بودن او به این نیست که می تواند فکر کند و این فکر را در جاده باطل به راه اندازد. بلکه عقل او به این است که می فهمد ظلم و جنایت بد است. در اینجا بازهم تعریف وجدانی عقل \_ دانش خوبی و بدی \_ رخ نمایی می کند.

با توجه به این مثال نقض، هر تفکری را عاقلانه (مورد تأیید عقل) نمی توان دانست. از آن رو که این تفکر، عاقلانه نیست، قطعاً نشانه عقل هم نیست. از سوی دیگر، فکری ممدوح است که عقل بر آن صحّه بگذارد، مانند تفکری که در جهت تأمین عدالت است. (۱) به این ترتیب، «عاقلانه بودن تفکر» با معیاری خارج از خود «تفکر» معلوم

می شود. آنچه عاقلانه بودن یک تفکر را تضمین می کند، همان کشف عقلی است که از سنخ فکر نیست.

حال که دریافتیم فکر \_ بما هو فکر \_ نشانه عقل نیست، اگر تعریف اول به تعریف دوم ضمیمه شود، بازهم نمی توان آن را به عنوان نشانه عقل ارائه کرد. نشانه عاقل بودن نه توانایی اندیشیدن \_ بطور مطلق \_ است و نه توانایی اندیشیدن از طریق ادراک کلیات و تشکیل قیاس منطقی. عاقل، این ویژگی ها را دارد، اما این همه، نشانه عقل نیست.

## ۱ - ۵ - شواهد نقلی بر تعریف عقل

### ۱ - ۵ - ۱ - عقل: مایه پای بندی

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند :

ص: ۳۴

۱- البته باید تذکر دهیم که خوب یا بد بودن یک تفکر، لزوماً به خوبی یا بدی محصول آن فکر بر نمی گردد. بلکه خود فکر هم گاه مذموم و گاه ممدوح است. مثلاً- عاقل از آن جهت که عاقل است، نفستفکر در ذات خداوند را مذموم می داند، چنانکه در بحث «توحید» مطرح است.

«إِنَّ الْعَقْلَ عِقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ، وَ النَّفْسُ مِثْلُ أَخْبِثِ الدَّوَابِّ. فَإِنْ لَمْ تُعَقَّلْ حَارَتْ.» (۱)

«عقل، عقال (مانع) از جهل است و نفس مانند خبیث ترین مرکب هاست. اگر بسته نشود سرگردان می گردد.»

چنانکه آمد، از معانی لغوی عقل، بستن و حبس و منع است. نفس بشر نیز بسان مرکبی ناآرام است که اگر رها شود، به وادی سرگردانی می رود. عقل این مرکب را رام کرده، آن را از زشتی ها باز می دارد و به نیکی ها رهنمون می سازد.

### ۱ - ۵ - ۲ - عقل: نور فارق بین حق و باطل

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند :

«الْعَقْلُ نُورٌ يُفَرِّقُ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ.» (۲)

«عقل نوری است که به وسیله آن، میان حق و باطل فرق نهاده می شود.»

فرق نهادن میان حق و باطل، همان تشخیص حسن از قبیح است که با کشفِ حُسنِ حَسَن و قُبُحِ قَبِيح صورت می پذیرد. انسان با واجدیت این نور (عقل) توانایی تشخیص خوب از بد را دارا می شود. مثلاً همه عقلا، عدل را حق و ظلم را باطل می یابند. این حسن و قبح ها واقعی اند؛ یعنی اعتباری، قراردادی یا سلیقه ای نیستند. به تعبیر دیگر، حق بودنِ عدل یا بطلانِ ظلم، مطلق است نه نسبی. گفتگوی مستوفی در این باره به بحث مستقلات عقلیه موکول می شود.

### ۱ - ۵ - ۳ - وقوع نور عقل در قلب انسان بالغ

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پرسیدند :

«خداوند عزّ و جلّ، عقل را از چه آفرید؟»

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پاسخ دادند:

«خَلَقَهُ مَلَكٌ لَهُ رُؤُوسٌ بَعْدَ الْخَلَائِقِ، مَنْ خُلِقَ وَ مَنْ يُخَلَقُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. وَ

ص: ۳۵

۱- تحف العقول / ص ۱۵.

۲- ارشاد القلوب / ص ۱۹۸.

لِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ وَ لِكُلِّ آدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُؤُوسِ الْعَقْلِ. وَ اسْمُ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ عَلَى وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ. وَ عَلَى كُلِّ وَجْهِ سِتْرٌ مُلْقَى، لَا يُكْشَفُ ذَلِكَ السِّتْرُ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ، حَتَّى يُوَلِّدَ هَذَا الْمَوْلُودَ وَ يَبْلُغَ حَدَّ الرِّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ. فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فِيهِمْ الْفَرِيضَةُ وَالسُّنَّةُ وَ الْجَيِّدُ وَ الرَّدِيُّ. أَلَا- وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاجِ فِي وَسَيْطِ الْبَيْتِ. (۱)

«آفرینش او ملکی است. عقل، سرهایی به تعداد مردمان دارد؛ آنها که خلق شده اند و آنها که تا روز قیامت خلق می شوند. و هر سری صورتی دارد. و هر انسانی سری از سرهای عقل را داراست. و نام آن انسان بر صورت آن سر نوشته شده است و بر هر صورتی پرده ای افتاده است. آن پرده، از آن صورت برداشته نمی شود؛ تا وقتی که آن مولود متولد شود و به سن بلوغ مردان یا زنان برسد. پس وقتی که بالغ شد، آن پرده کنار می رود و آنگاه در قلب این انسان نوری می افتد و در نتیجه، فریضه و سنت و خوب و بد را می فهمد. آگاه باشید که عقل در قلب، مانند چراغ در وسط اتاق است.»

پیش از هر چیز، تذکر می دهیم که ادعای فهم همه ظرائف این حدیث و حقیقت همه تعابیر موجود در آن را نداریم. مثلاً کیفیت خلقت عقل و نیز حقیقت سرهای عقل و صورت های این سرها را نمی فهمیم. اما نفهمیدن برخی از این تعابیر، باعث نمی شود که کل حدیث را کنار بگذاریم. شیوه صحیح آن است که در حد فهم خود، برداشت خود از حدیث را بیان کنیم و همان نکات قابل استفاده از حدیث را غنیمت شماریم.

مسلم آن است که تا پیش از دوران بلوغ انسان، نور عقلی بوده که عاملی بهره مندی او از این نور را مانع شده است. وقتی که او به سن بلوغ می رسد، این مانع برطرف می شود و او دیگر از نور عقل محروم نمی ماند. اینجاست که نوری در دل انسان می افتد و در پی آن، مطالبی را می فهمد که تا قبل از بلوغ نمی فهمید. در اینجا منظور ما از بلوغ، بلوغ عقلی

ص: ۳۶

است، نه بلوغ شرعی. بلوغ عقلی، لزوماً همزمان با بلوغ شرعی تحقق نمی یابد. ممکن است حتی پیش از بلوغ شرعی — که حد آن در شرع معین شده است — مطالبی عقلی برای انسان روشن شود. یعنی با پدید آمدن اولین کشف ها برای یک شخص، می توان او را عضوی از مجموعه عاقلان دانست، که به «بلوغ عقلی» رسیده است.

به تجربه می بینیم برای پسران پیش از ۱۵ سالگی و دختران قبل از ۹ سالگی، حُسن و قُبْح بعضی اعمال روشن می شود. در این زمان، مانع منور شدن قلب به نور عقل از میان می رود و به دنبال آن، فهم خوب و بد برای فرد پدید می آید. بنابراین یکی از نکات جالب توجه حدیث، آن است که از زمانی خبر می دهد که ما در آن، وجدانی از عقل نداشته ایم؛ یعنی پیش از بلوغ که انسان درباره عقل نمی تواند کلامی بر زبان بیاورد. امّا حدیث بیان می کند که پیش از بلوغ، بهره هر فرد از این نور (عقل)، مشخص بوده است و با بلوغ، موانع بهره مندی از این نور، برطرف می شود. در حدیث چنین آمده است: «إِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السُّتْرُ، فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ». یعنی: وقتی آن پرده کنار رود، نور در قلب انسان بالغ می افتد. در نتیجه، در زمان بلوغ، نور در قلب انسان می افتد، چون مانع به کناری رفته است.

نکته دیگری از حدیث برمی آید: جای این نور در قلب انسان، مانند چراغ در وسط اتاق است. درباره این نکته در ادامه توضیح خواهیم داد.

فریضه و سنّت، جَیِّد و ردیّ: در حدیث خواندیم که به هر انسانی، یک سر از عقل مربوط است که پرده ای پوشاننده دارد. وقتی آن پرده کنار رفت، نوری در دل آن انسان بالغ می افتد. آنگاه فریضه و سنّت، جَیِّد و ردی را می فهمد. جَیِّد و ردی یعنی خوب و بد، فریضه و سنّت یعنی واجب و مستحب. انسان عاقل، این ها را می فهمد. (به عبارت دیگر، این ها برای او مستقلّ عقلی می شوند.) وجه اشتراک واجب و مستحب (فریضه و سنّت) در این است که درباره هر دو، انسان حُسن انجام آنها را می یابد. امّا فریضه، عملی است که فعل آن را حَسَن و ترک آن را قبیح می یابیم (در صورت ترک آن، خود را درخور مذمّت می دانیم). در حالی که انجام سنّت را حَسَن می یابیم ولی در صورت ترک آن، خود را

### ۱ - ۵ - ۴ - بی عقلی در شهوت و غضب

از حالاتی که در آن بی عقلی رخ می دهد، غضب یا شهوت «شدید» است. انسان می یابد که در هر دو مورد، حالتی بر او حاکم می شود که قبح کاری را که انجام می دهد، نمی فهمد. این عدم فهم، همان زوال عقل است که انسان گرفتار آن می شود. در روایت از امام امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است که فرمودند:

«زَوَالُ الْعَقْلِ بَيْنَ دَوَاعِي الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ»<sup>(۱)</sup>

«از میان رفتن عقل، در گیرودار انگیزه های شهوت و غضب است.»

در این حالت، انسان به خاطر ارتکاب مقدمات اختیاری که منجر به ایجاد غضب یا شهوت شدید شده است، سزاوار کیفر و مستحق مؤاخذه می شود، و گرنه چه بسا قبح فعلی را که در حین غضب یا شهوت شدید انجام داده، نمی فهمیده است.

### ۱ - ۵ - ۵ - عقل: روشنایی روح

در حدیث مذکور در قسمت ۱ - ۵ - ۳ دیدیم که نور عقل بسان چراغی در وسط اتاق، قلب را منور می سازد. «قلب» در آیات و روایات به معنای «روح» به کار رفته است. دلائل متعددی بر این امر وجود دارد. در احادیث مربوط به خلقت انسان، تقابلی میان «روح و بدن» و نیز «قلب و بدن» قرار داده شده است. همان تعبیری که برای خلقت ارواح به کار رفته،<sup>(۲)</sup> برای خلقت قلوب نیز استفاده شده است.<sup>(۳)</sup> در هر دو گروه

روایات، روح و قلب در مقابل جسد و بدن قرار گرفته است. به عنوان نمونه ای دیگر، گاهی روایات، ارواح را «جنود مجنّده» می دانند<sup>(۴)</sup> و گاه این ویژگی را برای قلوب بیان

ص: ۳۸

۱- مستدرک الوسائل / ج ۱۱ / ص ۲۱۱.

۲- کافی / ج ۱ / ص ۳۸۹ / ح ۱.

۳- کافی / ج ۱ / ص ۳۹۰ / ح ۴.

۴- من لا یحضره الفقیه / ج ۴ / ص ۳۸۰ / ح ۵۸۱۸.

کرده اند. (۱) بنابراین یکسانی قلب و روح در روایات، امری مسلم است.

امام کاظم علیه السلام درباره عقل می فرماید :

«إِنَّ ضَوْءَ الرُّوحِ الْعَقْلُ». (۲)

«روشنایی روح، عقل است.»

### ۱ - ۵ - ۶ - نمونه ای از تفکر عاقلانه

راوی می گوید:

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَمَّا يَزْوِي النَّاسُ أَنْ: «تَفَكَّرْ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ قِيَامٍ لَيْلَةٍ». قُلْتُ: كَيْفَ يَتَفَكَّرُ؟»

از امام صادق علیه السلام درباره آنچه مردم روایت می کنند که تفکر در یک ساعت بهتر از قیام یک شب (برای عبادت) است، پرسیدم. عرض کردم: چگونه تفکر کند؟

ساعت به دو معنا به کار می رود: یا جزئی از ۲۴ جزء شبانه روز و یا جزء اندکی از روز یا شب. (۳) تفکر در یک ساعت از بیداری تمام یک شب برای عبادت برتر دانسته

شده است. در مقام بیان مصادیق این فکر، حضرت فرمودند:

«يَمُرُّ بِالْخَرِبَةِ أَوْ بِالْدَارِ فَيَقُولُ: أَيْنَ سَاكِنُوكِ؟ أَيْنَ بَانُوكِ؟ مَا بِالْكِ لَا تَتَكَلَّمِينَ؟» (۴)

«(این گونه تفکر کند) که از ویرانه ها یا خانه ای بگذرد و بگوید: کجایند ساکنان تو؟ کجایند سازندگان تو؟ تو را چه شود که سخن نمی گویی؟»

روشن است که این فکر، یعنی فکر درباره مرگ و ترک دیار دنیا و آینده در انتظار، فکری زندگی ساز و اثرگذار است. انسان با نگرستن به سرنوشت زندگان دیروز، به فکر

ص: ۳۹

۱- امالی شیخ طوسی / ص ۵۹۵ / ح ۶.

۲- تحف العقول / ص ۳۹۶.

۳- لسان العرب / ج ۸ / ص ۱۶۹.

۴- کافی / ج ۲ / ص ۵۴ / ح ۲.

فرو می رود که دیر یا زود بدانان خواهد پیوست. آن ها که خانه ها ساختند اکنون کجایند؟ خانه های بسیاری از آنان خراب گشته و اگر خانه هایشان ویران نیست، یا خالی از سکنه و یا در ملک دیگران است. و همین قصه تا قیامت برقرار است. کسی در تأثیر یاد مرگ تردید ندارد. اگر انسان با اختیار خود بستر جولان این فکر را فراهم کند، با پی گیری آن به نتایجی عاقلانه دست می یابد. می فهمد که باید آخرت را بر دنیا ترجیح دهد و چنان زید که چون برود از گذشته اش پشیمان نگردد. این مکشوفات عقلی، او را از غفلت خارج کرده، به عمل فرامی خواند و منشأ همه خیرات می گردد. لذا سرّ بهتر بودن چنین تفکری (گرچه در مدّتی کوتاه انجام شود) نسبت به بیداری یک شب، همین است که این تفکر عاقلانه، پایه گذار عبادت‌های مختلف از جمله قیام در شب است. تا تفکر نباشد، توجیه عاقلانه ای برای لزوم عبادت خداوند هم بدست نمی آید. بدیهی است هرچه در مدح این قبیل افکار بگوییم کم گفته ایم.

### ۱ - ۵ - ۷ - نمونه ای از تفکر غیر عاقلانه

یکی از نمونه های تفکر غیر عاقلانه، فکر درباره گناهان است. اگر فکر معاصی و لذات در انسان زیاد شود بر او غلبه می کنند. لذا اگرچه در بسیاری موارد، پیدایش اوّلیه فکر گناه اختیاری نیست اما به محض ورود آن در ذهن باید توجّه خود را از آن برداریم و ذهن را به سمتی دیگر سوق دهیم تا فکر گناه از ذهن محو گردد. البتّه این کاری است که نیازمند مجاهده می باشد و دارای فضیلت هم هست:

«صِيَامُ الْقَلْبِ عَنِ الْفِكْرِ فِي الْآثَامِ أَفْضَلُ مِنْ صِيَامِ الْبُطْنِ عَنِ الطَّعَامِ» (۱)

«روزه داری قلب از فکر در مورد گناهان برتر است از روزه داری شکم از (خوردن) غذا.»

ص: ۴۰

تفکر صحیح که همان تفکر عاقلانه و عالمانه است، می تواند باعث رفع حجاب از عقل و احیای قلب شود. امام صادق علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام چنین نقل کرده اند :

«التَّفَكُّرُ حَيَاةٌ قَلْبِ الْبَصِيرِ كَمَا يَمْشِي الْمَاشِي فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ بِحُسْنِ التَّخْلِصِ وَ قَلِّهِ التَّرْبُصِ.» (۱)

«تفکر مایه حیات قلب (انسان) بیناست همان گونه که رهرو در تاریکی ها با نور راه می رود با رهایی نیکو و درنگ اندک.»

قلب انسان بصیر همان قلبی است که مالک نور علم و عقل شده است. تفکر برای چنین قلبی \_ و نه هر قلبی \_ مایه حیات آن است. در بیان حضرت تشبیهی به چشم می خورد. همان گونه که رهرو در تاریکی ها به وسیله نور، پیش پای خود را روشن می کند و حرکت می نماید، قلب بشر نیز زمانی می تواند با پای تفکر حرکت کند که به نور روشن گشته باشد. (۲) در این صورت به نیکی از مشکلات فکری بیرون می آید و رها می شود (با

حسن تخلص) و احتیاج به معطلی و درنگ پیدا نمی کند. در صورتی که چنین باشد، خود این تفکر می تواند مایه زنده بودن این قلب شده آن را به کشفهایی در مراتب بالاتر برساند. در مقابل، کسی که گرفتار حجابهای عقل است از نور تفکر که همان عقل است محروم می باشد و لذا تفکرش کارگشا و عبرت آفرین نیست.

#### ۱ - ۵ - ۹ - عقل: نور تفکر

گفته شد که فکر، بما هو فکر، از سنخ علم و عقل نیست و لذا نور نمی باشد و نور تفکر، چیزی جز علم و عقل نیست. چنانکه امام کاظم علیه السلام فرمودند :

ص: ۴۱

---

۱- کافی / ج ۱ / ص ۲۸ / ح ۳۴.

۲- تعبیر راه رفتن رونده در ظلمات به نور در حدیث مورد بحث، یادآور معانی لغوی تفکر که ذکر شد می باشد؛ که تردد قلب بالنظر است. رفت و آمد قلب نیز در پرتوی نور عقل باید انجام گیرد تا قلب زنده بماند.



«یا هشام! مَنْ سَلَطَ ثَلَاثًا عَلَى ثَلَاثٍ فَكَأَنَّمَا أَعَانَ عَلَى هَيْدَمِ عَقْلِهِ: مَنْ أَطْلَمَ نُورَ تَفَكُّرِهِ بِطُولِ أَمَلِهِ وَ مَحَا طَرَائِفَ حِكْمَتِهِ بِفُضُولِ كَلَامِهِ وَ أَطْفَأَ نُورَ عِبْرَتِهِ بِشَهَوَاتِ نَفْسِهِ فَكَأَنَّمَا أَعَانَ هَوَاهُ عَلَى هَدَمِ عَقْلِهِ وَ مَنْ هَدَمَ عَقْلَهُ أَفْسَدَ عَلَيْهِ دِينَهُ وَ دُنْيَاهُ.» (۱)

«ای هشام! هر کس سه چیز را بر سه چیز چیره گرداند، گویی که به خرابی عقلش کمک رسانده است: کسی که نور تفکرش را به درازی آرزویش تاریک کند و حکمتهای تازه اش را به زیادی کلامش محو کند و نور عبرتش را با شهوتهای نفسش خاموش کند؛ پس گویی که هوای خود را در نابودی عقلش یاری رسانده و کسی که عقلش را نابود کند دین و دنیای خود را بر خود تباه ساخته است.»

در این کلام حضرت علیه السلام تعبیر نور تفکر و نور عبرت به کار رفته است که به عقل و علم اشاره دارد. با طول امل و شهوات نفس - که از حجاب های عقلند - این نور خاموش می گردد. از این مباحث روشن می شود که تفکر، تنها در صورتی ارزشمند و مفید است که دارای نور باشد و این نور - همانطور که بیان شد - از خود فکر بر نمی آید. پس همه احادیثی که امر به تفکر کرده اند، یا آن را دارای ارزش مثبت دانسته اند، حمل بر تفکری می شوند که همراه با نور عقل یا علم باشد.

#### ۱-۵-۱۰ - نشانه تفکر

امام کاظم علیه السلام فرمودند:

«یا هشام! إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَلِيلًا وَ دَلِيلُ الْعَقْلِ التَّفَكُّرُ وَ دَلِيلُ التَّفَكُّرِ الصَّمْتُ.» (۲)

«ای هشام! برای هر چیز نشانه ای است و نشانه عقل تفکر است و نشانه تفکر سکوت است.»

ص: ۴۲

۱- کافی / ج ۱ / ص ۱۷.

۲- کافی / ج ۱ / ص ۱۵.

حضرت به مطلبی کاملاً وجدانی اشاره فرموده اند. اندیشیدن هر کس بیانگر آن است که با عقل، حسن تفکر ارزشمند را دریافته است و لذا تفکر نشانه عقل است.

البته مجدد تأکید می‌کنیم که با توجه به نکات پیش گفته، هر تفکری نشانه عقل نیست؛ بلکه تفکر صحیح و ممدوح که عاقلانه باشد، مقصود است. یعنی تفکری که انسان را به یاد حقائق بیندازد و مایه عبرت شود. و البته این تفکر نیازمند سکوت است. مثلاً برای آنکه آدمی به فانی بودن دنیا بیندیشد و سپس به این نتیجه عاقلانه برسد که باید برای آخرت باقی کار کند، باید از تشوّط خاطر خارج شود و عدم سکوت یکی از عواملی است که تفرّق خاطر ایجاد کرده، تمرکز را از قلب، سلب می‌نماید. پس برای تفکر عبرت آموز و غفلت زدا باید سکوت کرد و این سکوت که بستر فکرهای عالمانه و عاقلانه را فراهم می‌آورد، مورد نظر است، نه هر سکوتی. چه بسا سکوت‌هایی همراه با غفلت یا آمیخته با افکار باطل باشند، در این صورت سکوت نه تنها ممدوح نیست بلکه اگر سخن گفتن باعث می‌شود که رشته آن افکار انحرافی پاره شود، عقل بر لزوم آن فتوا می‌دهد.



## فصل ۲: مستقلات عقليه

اشاره

ص: ۴۵



## مقدمه

گفتیم که انسان به نور عقل، خوبی‌ها و بدی‌هایی را می‌فهمد. به بیان دیگر، کشف خوبی‌ خوب‌ها و بدی‌ها در اثر منور شدن دل به نور عقل حاصل می‌شود. آنچه را که به نور عقل فهمیده ایم، معقول می‌نامیم و از وجود معقول به وجود عقل پی می‌بریم. وقتی در کسی آثار فهم حُسن یا قُبْح فعلی را می‌بینیم، او را عاقل می‌خوانیم، یعنی وقوع نور عقل در دل او را تصدیق می‌کنیم. بنابراین معقولات، نشانه‌ها و شواهد نور عقل، به شمار می‌آیند.

دَقّت و تأمّل بیشتر در معقولات (یا مستقلّات عقلیه)، نکات مهمّ دیگری را نیز روشن می‌سازد. اینک برآنیم برخی از این نکات را \_ با توجه ویژه به تعبیر «مستقلّات عقلیه» \_ برشماریم. بدیهی است نقل و نقد برخی نگرش‌های دیگر درباره مستقلّات عقلیه، ما را در تبیین مقصودمان یاری خواهد رساند.

## ۲\_۱\_ تعریف مستقلّات عقلیه

مستقلّات عقلیه، حقایقی هستند که عقل آنها را به عنوان اوّلی، کشف می‌کند.

در این تعریف بر سه نکته تأکید رفته است:

اوّلاً: مستقلّات عقلیه حقایقی کشف شدنی هستند.

ثانیاً: به عنوان اوّلی کشف می‌شوند.

ثالثاً: عقل آنها را کشف می‌کند.

حلقه اتّصال این سه ویژگی، همان «کشف» یا «انکشاف» است. کشف یعنی کنار رفتن پرده از چهره حُسن و قُبْح؛ حُسن‌ها و قُبْح‌هایی که انسان تا قبل از وقوع نور عقل در دل (بلوغ عقلی)، آنها را نمی‌فهمیده است. امّا در مورد این که این مکشوفات، حقیقت



دارند و کشف آنها به عنوان اولی است، باید توضیح بیشتری بدهیم.

## ۲\_۲\_ مستقلات عقلیه: حقایق مکشوف نه اعتباریاتی مجعول

حقیقت داشتن و واقعی بودن مستقلات عقلیه، از دو جهت حائز اهمیت است:

جهت اول آنکه: امر حقیقی و واقعی در برابر امر موهوم و خیالی است. مستقلات عقلیه حقیقت دارند، یعنی ساخته تخیلات و برخاسته از توهمات نیستند. چنان نیست که آدمی بر تن افعال خود، لباسی خیالی و ذهنی بپوشاند و آن را حسن یا قبیح بنامد. بلکه صفت حسن یا قبح (عقلی)، امری است کاملاً واقعی که موضع انسان در برابر آنها، «یافتن» است. این حقایق، به نور عقل که کاشف است، کشف می شوند. نقش انسان در اینجا تنها آن است که کشف برای او رخ می دهد، یعنی «مکشوف له» می باشد.

جهت دوم با دقت در معنای «کشف» روشن می شود. کشف در این جا، در مقابل جعل و اعتبار قرار دارد. مستقلات عقلیه، خوبی ها و بدی هایی واقعی هستند که ما آنها را کشف می کنیم، نه اینکه به عنوان «قرارداد» بپذیریم. حسن و قبح های عقلی (مستقلات عقلیه)، وابسته به اعتبار اعتبارکننده ای نیستند. هیچ حسن یا قبیح عقلی به سبب جعل کسی حسن یا قبح پیدا نمی کند. دقت در یک مثال، این مطلب را روشن می سازد:

فرض کنید معلمی با دانش آموزان خود، برای آغاز درس، ساعت ۶ بعدازظهر را قرار می گذارد. در این صورت، حضور در ساعت ۶، حسن است و آمدن در ساعت ۶:۳۰ قبیح. بدیهی است که آن حسن و این قبح، اعتباری است. یعنی به دلیل جعل و قرارداد میان آنان، آمدن در ساعت ۶:۳۰ را قبیح می نامیم. همچنانکه اگر در ساعت علیه السلام قرار می گذاردند، آمدن در ساعت ۶:۳۰ حسن می شد. قبح حضور در ساعت ۶:۳۰ در حالت اول، مطلبی عقلی نیست که توسط عقل کشف شده باشد. این قبح، ناشی از قرارداد طرفین است، که می توانست به گونه دیگری باشد.

بنابراین می توان برخی امور را حسن یا قبیح دانست، به گونه ای که حسن یا قبح آنها متکی به کشفی عقلانی نباشد. حسن و قبح این گونه امور، جعلی است؛ ولی مستقلات



عقلیه چنین نیستند. در مورد آنها، به حُسن و قُبْح واقعی نظر داریم.

مثال دیگر: نوع پوشش اقوام گوناگون یا آرایش ظاهری آنها \_ صرف نظر از دستورات شرعی در این باره \_ امری قراردادی است. یعنی اگر گروهی برای لباسی خاص احترام و حُسن ویژه ای قائلند، آن حُسن، از کشفی عقلی برنخاسته است. همین سان است آرایش مو، که هرچه فرد عاقل به عقل خود تأمّل کند، حسن یا قبحی برای آن کشف نمی کند. در این موارد، انسان فقط براساس جوّ حاکم بر محیط و حُسن و قبح های قراردادی در جامعه، تصمیم می گیرد. اما مستقلّات عقلیه این گونه نیستند.

بار دیگر تأکید می کنیم که مستقلّات عقلیه کشف شدنی اند، چرا که عقل نور است و کار نور، نه وضع و جعل و قرارداد، بلکه کشف حقایق است. نور، حسن یا قبح را ایجاد نمی کند، بلکه آن را آشکار می سازد. همچنانکه اگر پرتو نوری در اتاقی بیفتد، در پرتو آن نور، اشیاء چنانکه هستند، دیده می شوند؛ تنها به این دلیل که نور بر آنها پرتو افکنده است. نور، اشیاء را خلق نمی کند؛ بلکه اشیاء را به عنوان واقعیّات موجود آشکار می سازد. بنابراین موضوع کشفی بودن مستقلّات عقلیه و جعلی نبودن آنها، به همان نکته بازمی گردد که نور، «مُظهِرٌ لِّغَیْرِهِ» است. ما مستقلّات عقلیه را به نور عقل کشف می کنیم و خلاف آنها را نمی توانیم قرارداد کنیم. عدل را همیشه حَسَن می یابیم و هرگز نمی توانیم بنابر قراردادی، آن را قبیح بدانیم. مستقلّات عقلیه قابل تغییر نیستند. در حالی که حُسن و قبح های غیر عقلی، به اعتبار معتبر و جعل جاعل وابسته اند.

## ۲ \_ ۳ \_ حسن و قبح: عنوانِ اوّلی مستقلّات عقلیه نه عنوانِ ثانوی آنها

در تعریف مستقلّات عقلیه به این نکته نیز برخوردیم که مستقلّات عقلیه را به عنوانِ اوّلی می فهمیم. اکنون به مثال اوّل (حضور در ساعت مقرر) از زاویه ای دیگر می نگریم.

ما هر اندازه در عنوانِ «بعد از ساعت ۶ آمدن» تأمّل می کنیم، قبحی در آن نمی یابیم. مگر آنکه بگوییم: «بعد از ساعت ۶ آمدن (در صورتی که ساعت ۶ مقرر شده

باشد)، مصداق نقض عهد یا خلف وعده است و بنابراین قبیح است.» پس این عنوان به خودی خود قبیحی ندارد. بلکه زمانی قبیح می شود که ویژگی دیگری به آن ضمیمه شود.

در نقطه مقابل اگر ظلم را به تنهایی مد نظر قرار دهیم، عنوان ظلم به خودی خود (لَوْ خُلِّيَ وَ نَفْسُهُ) نزد عاقل قبیح است. می گوئیم: ظلم به عنوان اولی قبیح است، پس قبح ظلم، از مستقلات عقلیه است. اما در مثال اول، عنوانی ثانوی (مانند نقض عهد) در کار آمده و به دلیل آن عنوان ثانوی، «بعد از ساعت ۶ آمدن» قبیح شده است. (۱) به بیان

دیگر، وقتی می گوئیم «ظلم قبیح است»، دلیل ما بر این حکم، چیزی جز خود عنوان ظلم نیست. عنوانی روشن تر از خود ظلم وجود ندارد که به خاطر آن، ظلم را قبیح بدانیم.

اکنون مثال دیگری را در نظر بگیرید: شکر نعمت به عنوان اولی حَسَن و کفر نعمت به عنوان اولی، قبیح است. اگر ما مُنْعِم خویش را بشناسیم (انعام او به خود را بیابیم و نسبت به آن متبته شویم) حَسَن سپاسگزاری از او را با عقل کشف می کنیم. بنابراین شکر مُنْعِم یکی از مستقلات عقلیه است. اما نماز خواندن به عنوان اولی حَسَنی ندارد. اگر عاقل باشد و عقلش، درباره حَسَن نماز خواندن کشفی ندارد. ولی همین شخص، اگر به اخبار شرع بفهمد که اقامه نماز، مصداق اطاعت از خدا یا شکر منعم است، به حَسَن آن پی می برد. در این حالت، مقدمه ای شرعی (و غیر عقلی) در میان می آید تا حَسَن نماز فهمیده شود. لذا نماز خواندن به عنوان ثانوی حَسَن است. (به این ترتیب: نماز خواندن، مصداق اطاعت خداست. اطاعت خدا حَسَن است. بنابراین: نماز خواندن به عنوان ثانوی حَسَن است.)

با توجه به این مثال ها می توان گفت: حَسَن و قبح مستقلات عقلیه ذاتی آنهاست؛

ص: ۵۰

---

۱- البته باید یاد آور شویم که در مورد قبح نقض عهد هم دو تفسیر وجود دارد؛ تفسیر اول آنکه وجداناً ما نقض عهد را قبیح می یابیم و قبح آن را به چیز دیگری نمی دانیم. اما تفسیر دوم آن است که چون نقض عهد مصداق ظلم به دیگری است، عقلاً قبیح است. اینکه کدام تفسیر به وجدان انسان عاقل نزدیک تر است، باید مورد تأمل قرار گیرد.

زیرا به عنوان اولی کشف می شود. حُسن، از ذات ماهیت عملی مثل «عدل»، فهمیده می شود. اما ماهیت عملی مثل «حضور در ساعت ۶» به خودی خود مقتضی حُسن نیست. پس حسن این گونه امور ذاتی آنها نیست؛ همچون نماز خواندن، که به عنوان ثانوی حَسَن است. نماز خواندن به اعتبار خودش (صلاه بما هی صلاه) حَسَن نیست؛ بلکه حَسَن است به حُسن غیر ذاتی، به این اعتبار که مصداق اطاعت خداست و اطاعت خدا حُسن ذاتی دارد.

خلاصه: عاقل به نور عقل، حُسن و قبح «ذاتی» برخی امور را کشف می کند، که آنها را مستقلات عقلیه می نامیم، چون فهم آنها وابسته به عنوان ثانوی دیگری نیست.

این دو ویژگی که در تعریف «مستقلات عقلیه» آوردیم، همواره همراه یکدیگرند؛ امّا وجداناً میان آن دو تفکیک می کنیم. گفتیم که مستقلات عقلیه: اولاً حقایق واقعی هستند؛ ثانیاً به عنوان اولی کشف می شوند. واقعی در مقابل اعتباری است؛ یعنی چیزی که خلاف آن را نمی توان قرارداد کرد. امّا کشف شدن به عنوان اولی، در مقابل مکشوفیت به عنوان ثانوی است. روشن است که این دو مطلب، متمایزند.

همچنین توجه داریم که امری واقعی، ممکن است به عنوانی ثانوی کشف شود. مثلاً- فرایض و سُنن (۱) شرعی (که عقل، کشفی درباره آنها ندارد)، اموری کاملاً واقعی

هستند، که آثار واقعی از آنها نشأت می گیرد. بنابراین وقتی گفته می شود که خداوند حکیم، فعلی را حرام یا واجب قرار داده است، باید توجه کنیم که جعل خدا، شبیه جعل ما نیست که قابل تغییر توسط ما باشد. جعل ما، تابع سلیقه ما و شرایط است؛ امّا وقتی خدای سبحان کاری را حرام می کند، آن عمل، قُبْحی واقعی می یابد و آثار واقعی بر آن مترتب می شود. نشانه این حقیقت، آن است که ما نمی توانیم خلاف آن را قرارداد کنیم. لذا موضع بندگان در برابر این جعل های الهی نیز «کشف» است. البته این بار، کشف به عنوان ثانوی مطرح می شود.

ص: ۵۱

---

۱- فرائض یعنی واجبات و سُنن یعنی مستحبات.

پس در دو حالت، از امری واقعی خبر می دهیم: یکی وقتی که می گوییم ظلم قبیح است (کشف به عنوان اولی)، دیگر، وقتی که می گوییم نماز خواندن حسن است (کشف به عنوان ثانوی). این بیان، نشان می دهد که واقعی بودن یک امر، مطلبی است و کشف شدن آن به عنوان اولی، مطلب دیگر.

## ۲\_۴\_ کشف حُسن و قبح ذاتی به وسیله تنبّه

برای کشف و فهم حُسن و قبح های ذاتی عقلی (مستقلات عقلیه) به استدلال نیاز نداریم. کسی که حُسن عدل را می فهمد، به سبب دلیلی خارج از درک خود عدل، آن را نیافته است. فهم حُسن عدل، اکتسابی و نیازمند آموزش نیست. بلکه عاقل فقط با تنبّه نسبت به خود عدل، حُسن ذاتی آن را می یابد. پس تنبّه دقیق بجا، برای درک حُسن و قبح های ذاتی کافی است.

البته لازمه این که حسن یا قبح چیزی بدیهی باشد، این نیست که همه عقلا آن حسن یا قبح را بالفعل بفهمند. بلکه باید از آن سو به مسأله بنگریم؛ یعنی باید بگوییم که اگر عاقلی آن حُسن یا قبح عقلی را فهمید، این فهم، نتیجه برهان و استدلال نیست.

بنابراین نمی توان گفت که هر آنچه به استدلال نیاز ندارد، لزوماً برای همگان مفهوم و مقبول است؛ بلکه بسا افرادی که از آن امر بدیهی غافل باشند. (تنبّه برای آنها حاصل نشده باشد.) این غفلت ها را با تنبیه و تذکار می توان زدود و شخص غافل را به مرحله تنبّه رساند؛ امّا روشن است که تذکر دادن با آوردن دلیل و برهان تفاوت دارد. اگر بخواهیم مقصود خود را از سطور فوق به بیان فلسفی بگوییم، می توان گفت که برای حمل نیکی بر عدل، لازم نیست از چیزی غیر از خود عدل کمک بگیریم و آن را به عدل ضمیمه کنیم تا به وسیله این انضمام، عدل را حُسن بدانیم. بلکه از نفس تصوّر عدل، حُسن لازم می آید، همچنانکه با تصوّر عدد چهار، مفهوم زوج بودن ضرورتاً بر آن حمل می شود.

از تأمل وجدانی در حُسن و قبح های ذاتی نکته دیگری نیز آشکار می شود. می یابیم که حُسن و قبح فقط ویژگی فعل عاقل مختار است. در سه مرحله به توضیح این نکته می پردازیم:

اولاً: حسن و قبح مورد بحث، مربوط به افعال است نه هر موجودی که در عالم وجود دارد. مثال هایی از حَسَن و قبیح هایی که آوردیم، همگی به مجموعه افعال انسان تعلق دارد. عدل یا ظلم، شکر یا کفر نعمت، همه از افعالی است که انسان مرتکب آن می شود و عقل درباره آنها حُسن یا قبحی را کشف می کند.

ثانیاً: این گونه افعال، زمانی به حُسن یا قبح متّصف می شوند که از عاقل سر زده باشند. مثلاً ما که عاقلیم، تصرف عدوانی در مال غیر (غصب) را قبیح می دانیم و در صورت انجام آن، خود را سزاوار نکوهش می یابیم. اما فرض کنید کودکی - غیر عاقل - عملی را انجام دهد که از لحاظ صورت ظاهری، مشابه عمل غصب از سوی انسانی عاقل باشد، مثلاً مال دیگری را بدون اجازه او بردارد. آیا می توانیم این عمل او را قبیح بدانیم؟ و یا اصلاً آن را غصب یا ظلم بنامیم؟ بدیهی است که نمی توانیم؛ زیرا که عمل قبیح، سبب نکوهش عامل خود می شود. ولی در این جا، کسی کار کودک را مذموم و قابل مؤاخذه نمی داند، زیرا که او عاقل نیست. اصلاً فعل او را مصداق غصب یا ظلم هم نمی توان نامید؛ اگرچه از لحاظ ظاهری مشابه ظلمی است که عاقلی، مرتکب آن می شود. اساساً ناظر عاقل، که این تشابه را برقرار می کند، نمی تواند کودک را مرتکب ظلمی بداند. زیرا کودک، فهمی از حق ندارد که آن را زیر پای گذارد. تنها گفته پذیرفتنی ناظر عاقل، آن است که: اگر من جای او بودم و چنان کاری می کردم، آن عمل قبیح می بود.

نکته قابل توجه درخصوص فهم کودک از حُسن و قبح این است که برای او آن عملی که مورد تحسین و تشویق اطرافیان قرار گیرد، «خوب» و آنچه موجب تنبیه و مؤاخذه او گردد، «بد» شمرده می شود. به عنوان مثال اگر کودکی یک اسباب بازی را از دیگری به زور بگیرد و والدین او را تشویق کنند، کار خود را «خوب» تلقی می کند و اگر

بابت همان کار او را توییح نمایند، عمل خود را «بد» می شمارد. بنابراین «خوب» را مساوی با آنچه موجب تعریف و تشویق می شود، می داند و «بد» را معادل آنچه باعث تنبیه و توییح می گردد.

کودک فهم دیگری از خوبی و بدی ندارد و چون عقل ندارد، حُسن و قبح عقلی (ذاتی) را نمی فهمد و تا وقتی به بلوغ عقلی نرسیده، آموزش دادن او نیز فایده ای به حالش ندارد.<sup>(۱)</sup>

ثالثاً: حُسن و قبح به افعال «اختیاری» عاقل باز می گردد. اگر از انسان عاقلی، عملی بی اختیار سرزند (مثلاً در انجام کاری مجبور شده باشد) و آن عمل در شرایط عادی مصداق ظلم محسوب شود، نمی توان آن عمل را ظلم نامید، زیرا که او در انجام آن اختیاری نداشته است. با نگرشی عمیق به مسأله، می توانیم ادعا کنیم که اساساً زمانی می توان چیزی را \_ به معنای واقعی کلمه \_ «فعل» کسی دانست که «اختیاراً» آن را انجام داده باشد. لذا تعبیر فعل غیراختیاری، با نوعی مسامحه همراه است. اگر با دقت سخن بگوییم، تنها زمانی می توان انجام کاری را به کسی نسبت داد که آن کار را با اختیار انجام دهد. با توجه به این مطلب، اگر قید اختیار را در خود فعل بیاوریم، باید گفت: حُسن و قبح ذاتی، صفت «فعل عاقل» است.

## ۲\_ ۶\_ حُسن و قبح ذاتی: صفت «ماهیت کلی فعل»

در تکمیل نکته پیش، باید افزود که حُسن یا قبح به «ماهیت کلی فعل» عاقل مختار بازمی گردد. در این تعبیر، دو نکته نهفته است:

نکته اول: عاقل، کلی یک فعل را حُسن یا قبیح می یابد. به عنوان مثال، می یابد که کلی ظلم، قبیح است. به همین دلیل، در مواجهه با عملی که آن را مصداق ظلم تشخیص می دهد، به قبح آن نیز اذعان می کند. به بیان دیگر، از دید عاقل، هر آنچه مصداق ظلم

ص: ۵۴

---

۱- در فرض مذکور، تذکار و تنبیه نیز اثری در فهم کودک از مستقلات عقلیه ندارد.

باشد قبیح و هر آنچه مصداق عدل باشد، حسن است. این نشانه کلی بودن ادراک او از قبح ظلم و حُسن عدل است.

به عبارت دیگر عاقل می یابد که: «اگر چیزی مصداق عدل باشد» انجام آن حَسَن و «اگر چیزی مصداق ظلم باشد» ارتکاب آن قبیح است. اما غیر از این ادراک کلی که کار عقل است، عقل به تنهایی توانایی تشخیص حسن یا قبح مصادیق را ندارد و همواره برای این کار، نیازمند آگاهی های جانبی دیگری است تا پس از ضمیمه شدن به آن ادراک کلی، فهم حسن یا قبح یک مصداق، محقق شود. به عنوان مثال عاقلی را فرض کنید که \_ به عقل خویش و به طور کلی \_ ادراک می کند که ظلم قبیح است. اگر چنین فردی صحنه ای ببیند که در آن شخصی به زور چیزی را از دیگری می گیرد، در این حالت \_ صرفاً به پشتوانه عقلش \_ هیچ گونه قضاوت صحیحی درباره خوب یا بد بودن کار آن شخص نمی تواند بکند. او نمی داند حق با کیست. یک فرض این است که شخص، غاصب باشد و حقی در گرفتن آنچه به زور می گیرد، نداشته باشد. در این صورت کارش ظلم و قبیح عقلی است. فرض دوم این است که آن چیز ملک خود اوست که دیگری بدون اجازه آن را غصب کرده است. اکنون که مال خود را بازپس می گیرد، درحقیقت حق خودش را از غاصب می ستاند. در این حالت کارش عقلاً مصداق عدل و خوب شمرده می شود. حال آنچه اتفاق می افتد، کدامیک از این دو فرض می باشد، با عقل تنها قابل تشخیص نیست و احتیاج به دانستن امور جزئی از آن حادثه و آن دو نفر دارد. همین آگاهی های جنبی است که تعیین می کند، حادثه مشاهده شده مصداق عدل است یا ظلم و آنگاه حسن یا قبح ذاتی (عقلی) آن هم روشن می شود. روشنگری عقل صرفاً به همین قسمت اخیر مربوط می شود و علوم دیگر ماست که معلوم می کند چه کاری مصداق عدل و چه عملی مصداق ظلم می باشد.

علاوه بر این حقیقت، گاهی برای آنکه عقلاً عملی را خوب یا بد بدانیم، باید برخی آگاهی های کلی دیگر \_ غیر از کشف های کلی عقلی \_ هم داشته باشیم. بخشی از این آگاهی ها فقط از طریق شرع و علم فقه به دست می آیند. در واقع احکام شرعی بیان کننده حقوقی هستند که با علم به آنها می توان فهمید چه عملی «ظلم» و چه کاری «عدل» است.

آنگاه عقل انسان تشخیص می دهد که آنچه شرعاً ظلم است، ارتکابش قبیح و آنچه شرعاً عدل است، انجامش حسن می باشد.

مثلاً در مورد حقوق مالی که در شرع بر مسلمانان واجب شده است \_ همچون خمس و زکات \_ می توان گفت که وجوب پرداخت آنها مستقلّ عقلی نیست. امّا اگر شرع آن را مصداق عدل بداند و مقزّر کند که باید در برخی از اموال مؤمنان، حقوقی برای غیر خودشان در نظر گرفته شود، از این جهت، نپرداختن این حقوق مصداق ظلم می شود و انسان، عقلاً قبح آن را می یابد.

در نتیجه وقتی عاقل، افعالی را که عنوان اولی آنها حُسن یا قبح است، به صورت کلی ادراک می کند، قبح یا حُسن آنها را مستقلّ عقلی می یابد.

نکته دوم: قبح یا حُسن، متوجّه «ماهیت» فعل است. معمولاً «ماهیت» در مقابل «وجود» به کار می رود. وقتی ما کاری را انجام می دهیم، درحقیقت ماهیتی را موجود می کنیم. فعلِ ما، همان ایجاد ماهیت فعل است. سؤال در این است که حُسن یا قبح این فعل، از کجا برمی خیزد؟ آیا نفس «ایجاد نمودن» ما حُسن یا قبیح است؟ با اندک تأملی تصدیق خواهید کرد که حُسن یا قبح، نه به اصل ایجادِ ما، بلکه به ایجادِ ماهیتِ یک فعل خاص مربوط می شود.

به عنوان مثال، آنچه قبیح است، ایجاد ماهیت خاصّی مانند ظلم است، نه مطلق ایجاد. بنابراین قبح، برخاسته از «ماهیت» ظلم است. شاهد وجدانی این مطلب، آن است که در اعتراض به یک ظالم نمی گوییم: «چرا ایجاد کردی؟» بلکه می گوییم: «چرا این ماهیت خاص را ایجاد کردی؟» پس ظلم نمودن یعنی ایجاد ماهیت ظلم. ظالم ایجاد کننده است و ماهیت ظلم موجود می شود. امّا ظلم، به اعتبار ایجادش به دست ظالم، قبیح نیست، بلکه به اعتبار ماهیتش صفت قبیح دارد. (ایجاد \_ بما هو ایجاد \_ قبیح نیست، بلکه متعلّق ایجاد، یعنی ماهیت ظلم، قبیح است.) با توضیح فوق، معنای دقیق این گزاره آشکار می شود که: «قبح ظلم، ذاتی است.» پیشتر گفتیم که لازم نیست چیزی به ظلم ضمیمه شود تا بتوان قبح آن را درک کرد. دلیل



این مطلب همان است که در این جا گفتیم. یعنی قبح، از ذات ظلم برمی خیزد و هر جا که ماهیت موجوده ظلم را ببینیم \_ صرف نظر از آنکه فاعل (ایجاد کننده) آن کیست \_ قبح آن را می یابیم. از این سخن بر نمی آید که قبیح، صفت ماهیت معدوم است. ماهیتی که موجود نیست، هیچ صفتی هم ندارد. بلکه اصولاً تنها زمانی می توانیم از ماهیت ظلم سخن بگوییم که موجود شده باشد. یا حداقل، وجود آن را فرض کرده باشیم. در ظرف (یا فرض) موجودیت ماهیت ظلم، اول کلامی که بر زبان می رانیم، سخن درباره صفت ذاتی آن (یعنی قبح) است.

اکنون که مقصود از ماهیت فعل و جایگاه آن در حسن یا قبح های عقلی روشن شد، مناسب است درباره دو مثال مذکور در قسمت ۲ \_ ۶ دقتی مجدد به خرج دهیم. گفتیم که درباره فعل کودک غیرعادل و نیز فعلی که بی اختیار و بدون توجه از کسی صادر می شود، حسن یا قبحی مطرح نیست. اکنون می افزاییم که در واقع، ماهیت فعلی که از کودک غیرعادل سر می زند، با ماهیت فعل عادل کاملاً متفاوت است؛ اگرچه هر دو فعل، شکل ظاهری یکسان داشته باشند. (مانند مثالی که ذکر شد: ماهیت فعل کودکی که بی اجازه مال دیگری را برمی دارد، با ماهیت فعل عادل بالغی که بی اذن صاحب مال در مالی تصرف می کند، واقعاً تفاوت دارد.)

به همین خاطر، در مورد فعل عادل، می توان از حسن و قبح سخن گفت، اما فعل کودک چنین نیست. همچنین بسته به اینکه در فعلی، توجه اختیاری فاعل، وجود داشته باشد یا خیر، دو ماهیت کاملاً متفاوت موجود می شود. مثلاً گاهی ظرفی از دست شما می افتد و می شکنند، امّا زمان دیگر آن را می اندازید و می شکنید. نتیجه این دو کار، در خارج یکسان است، ولی ماهیت های متفاوت دارند. به همین جهت، دو کار مختلف هستند و احکام یکی به دیگری سرایت نمی کند. این تمایز، وجدانی است و ماهیت های متمایز، احکام متفاوت دارند. خلاصه این مبحث آنکه ماهیت کلی فعل عادل مختار متّصف به حسن یا قبح می شود.

حال، بر مبنای تلقی ارائه شده از مستقلات عقلیه، باید به این مسأله پاسخ دهیم که اختلاف عقول افراد به چیست و تفاوت عقل کامل و عقل ناقص را چگونه می توان تفسیر کرد؟ در پاسخ، بیان مقدمه ای ضروری به نظر می آید:

فهم مستقلات عقلیه، کشف حُسن و قبح های ذاتی به نور عقل است. کشف، از جهت کشف بودن (کشف بما هو کشف) درجه بردار نیست. مثلاً- انسان نسبت به «عدل»، از دو حال خارج نیست: یا حُسن آن برایش مکشوف است یا نیست. تنها در صورت اوّل می توانیم بگوییم که این انسان، عدل را فهمیده است و لذا حُسن آن را می یابد.

کشف حُسن ذاتی عدل، یک امر نسبی نیست؛ یعنی عاقل یا آن را وجدان می کند یا خیر. اصل این کشف، زیادت و نقصان نمی پذیرد. و همه عقلا در اینکه آن را می یابند، تفاوتی ندارند. بنابراین فهم عاقلان، در اصل خوب یافتن عدل یا بد یافتن ظلم یکسان است. با این بیان، اگر تفاوتی بین عقول افراد باشد \_ که قطعاً هست \_ در این مرحله حدّاقلی نیست. یعنی چنین نیست که عاقلی ظلم را بد بیابد و عاقل دیگری خوب، یا عاقلی ظلم را هفتاد درصد بد بیابد و دیگری صد درصد. بلکه همه عقلا ظلم را صد درصد بد می یابند، هرچند که درک آنها از بدی ظلم ممکن است متفاوت باشد.

با توجه به این مقدمه می توان گفت که اگر عاقلی در مورد یافتن حُسن یا قبح یک کار استقلال داشته باشد، (یعنی برای او، حُسن یا قبح از عنوان اوّلی آن فعل برآید)، هر عاقل دیگری نیز \_ در صورتی که آن حُسن یا قبح را بیابد \_ در این یافتن خویش مستقل است. یعنی در این کشف و فهم، عنوانی ثانوی دخالت نکرده است. با یک مثال مطلب روشن تر می شود:

اگر کسی شیء سیاه رنگی را «واقعاً» ببیند (نسبت به وجود آن تبه یابد)، از سیاهی آن به عنوان واقعیتی خبر می دهد. یعنی قاطعانه می گوید که اگر دیگران نیز این شیء را ببینند، به سیاهی آن اعتراف می کنند، مشروط بر آنکه «واقعاً» آن را دیده باشند؛ یعنی به توهم گرفتار نیامده و \_ به سبب بیماری یا مشکلات دیگر \_ از دیدن حقیقی آن محروم

همچنین اگر کسی واقعاً بیابد که آن شیء زرد نیست، باز هم می تواند بگوید که این شیء برای دیگران هم که آن را می بینند، زرد نیست.

وضعیت مستقلات عقلیه نیز چنین است. یعنی چون حُسن و قبح، صفتی واقعی است، اگر عاقلی فعلی را قبیح دید (با فرض آنکه حقیقتاً کشف از واقع کرده باشد) حکم می کند که این قبح برای بقیه عقلا نیز مستقلّ عقلی خواهد بود. اکنون می توان گفت: حدّ پایین مستقلّات عقلیه را وجدان همه عاقلان تعیین می کند. هر عاقلی — هر چند که بهره زیادی از نور عقل نداشته باشد — حدّ ذاقّل مستقّلات عقلیه — که برای او تعیین وظیفه و مسؤولیت می کند — برایش مکشوف است و به سبب همین انکشاف، حکم می نماید که سایر عقلا هم این حدّاقل را می یابند. بنابراین اطمینان می یابد که هیچ عاقلی — چه کامل تر و چه ناقص تر از او — خلاف آنچه را که برای او مکشوف است، مستقلاً نمی یابد. اما نمی توان گفت که هر انسان عاقلی لزوماً همه مستقلّات عقلیه را کشف می کند. ممکن است کسی به خاطر ضعف مالکیت نور عقل یا محجوب شدن عقلش، برخی یا بسیاری از مستقلّات عقلیه را کشف نکند. این ضعف یا محجوبیت، تأثیری در واقعیت امر نمی گذارد؛ زیرا عاقل دیگری که عقل کامل تری دارد یا از حجابهای عقل مصون مانده است، چیزهایی را بالاستقلال می یابد که این فرد اول از یافتن آنها محروم است. بنابراین باید گفت که همه مستقلّات عقلیه را تنها کسی تشخیص می دهد که بالاترین درجه عقل را دارد و از همه حجاب ها برکنار است. اگر او چیزی را عقلی بیابد، دیگران نمی توانند سخن او را رد کنند، چون هیچ گاه خلاف آنچه را که او یافته است بالاستقلال نمی یابند. این در فرضی است که هر عاقلی در کنار آنچه خود می یابد، احتمال وجود عاقل یا عاقلانی کامل تر از خود را بدهد. با صّرف وجود این احتمال نمی تواند تنها تشخیص خود را ملاک مستقلّ عقلی بودن یک امر بداند. همین مطلب هم خود یک حکم عقلی است.

آیا کسی هست که بتوان او را عاقل ترین فرد دانست و اگر باشد، کیست؟ این ها عقلا- قابل کشف نیستند بلکه تنها راه صحیح، مراجعه به ادلّه نقلی در این زمینه است.

بنابراین معیار تشخیص اینکه حُسن یا قبحی مستقلّ عقلی است یا خیر، کامل ترین عقل (یا به تعبیر دقیق تر، برترین عاقل) است. همانطور که وقتی رنگ اشیاء را به چشم سر می بینیم، برای اینکه بدانیم هر چیزی واقعاً چه رنگی دارد، از سالم ترین و تیزبین ترین بینندگان می پرسیم، آنگاه ملاک واقعی بودن آن رنگ (مثلاً سیاهی) را مشاهدات او می دانیم. دیگران در برابر آن واقعیت، یکی از دو حالت را دارند. یا آنها هم سیاهی شیء را می بینند که در این صورت، درک آنها از سیاهی، با شخص مذکور یکسان است؛ یا آن را نمی بینند. مهم این است که گروه دوم (محروم ماندگان از نیل به واقعیت) نمی توانند بگویند که «آن شیء سیاه نیست؛» بلکه سزاوار، آن است که بگویند: ما به سیاهی آن شیء پی نبرده ایم (البته این در صورتی است که به نقص خویش در برابر کمال آن سالم ترین و تیزبین ترین افراد، اذعان داشته باشند).

درباره مستقلّات عقلیه چه باید گفت؟ اگر عاقل ترین فرد مطلبی را مستقلّ عقلی تشخیص دهد، دیگرانی که از فهم آن عاجزند، نباید حکم به عدم استقلال عقلی آن کنند.

مثلاً در مورد شکر منعم، ممکن است برخی افراد، آن را در حدّ وجوب نیابند (یعنی قُبْح ترک آن را مستقلّ عقلی نیابند). در این صورت نمی توانند حکم کنند که ترک شکر منعم، قبیح نیست. این مطلب، یادآور این نکته است که قبیح ندیدن یک عمل، با غیر قبیح دیدن آن متفاوت است. (۱) در بسیاری از موارد که قُبْح ذاتی فعلی با عقل

محجوب (۲) ما مکشوف نمی شود، چنان نیست که ما آن فعل را غیر قبیح بیابیم. بلکه

تفسیر درست، آن است که بگوییم ما آن را قبیح نیافته ایم. لذا ملاک تعیین حدّ بالای تعداد مستقلّات عقلیه، عقل عاقل کلّ است. چه بسا قبح انجام فعلی، برای عاقل ترین انسان، مستقلّ عقلی باشد؛ ولی عقل محجوب دیگران به فهم آن نرسد.

ص: ۶۰

- 
- ۱- نگاه کنید به کتاب عقل، دفتر اوّل، قسمت ۲ \_ ۱ \_ ۳ \_ ۵.
  - ۲- درباره حجاب های عقل، در فصل هفتم سخن خواهیم گفت.

برای یافتن کامل ترین عاقل، باید به دلائل نقلی رجوع کنیم؛ زیرا صرفاً با تکیه بر عقل خود، معیاری برای این تشخیص نداریم. بنابر روایات معتبر، عاقل ترین بنده خدا، ختم رسل، حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم است. درک و فهم حضرتش میزان و معیاری است تا بدانیم حسن یا قبح کاری مستقل عقلی است یا خیر. پس از ایشان، امامان معصوم علیهم السلام نیز در بالاترین درجه های فهم و عقل قرار دارند. دیگر عاقلان با این بزرگواران، فاصله ای بسیار زیاد دارند که قابل محاسبه نیست. پس از چهارده معصوم علیهم السلام، دیگران به اندازه واجدیت خود نسبت به نور عقل، در مراتب پایین تر قرار می گیرند. انبیاء و رسل الهی و نیز اوصیاء ایشان - که همگی معصوم هستند - در رتبه بالاتری از دیگران می باشند. در ضمن بیانی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می خوانیم:

«...وَلَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَ يَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ...» (۱)

«... و خداوند نبی و رسولی را مبعوث نکرد مگر آنکه به کمال عقل رسد و عقل او برتر از همه عقلهای امتش باشد...»

بار دیگر تأکید می کنیم که افعال، دو گونه اند: گاه حُسن و قبح، عنوان اولی آنهاست و گاه چنین نیست. براساس عقل عاقل ترین انسان می توان فهمید که کدام فعل در کدام دسته قرار دارد. زیرا فرض بر این است که برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هیچ حجاب عقلی وجود ندارد و حضرتش نسبت به همه مستقلات عقلیه تبه دارند. بنابراین اگر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم درباره فعلی، حُسن یا قبحی ذاتی نیابند، می توان گفت که آن فعل، جزء مستقلات عقلیه نیست. اما اگر برای ایشان قبح یا حُسن فعلی، مستقل عقلی باشد، می توان فهمید که دیگران هم - در صورت رفع حجاب از عقل هایشان - می توانند آن قبح یا حُسن را مستقلاً بیابند.

ص: ۶۱

البته شرط «تنبه» در اینجا نقشی اساسی دارد. مستقل عقلی، امری است که درک و شهود آن، تنها به تنبه نیاز دارد. آموزش و اکتساب، لازمه ادراک یک مستقل عقلی نیست. اما برای این تنبه، احتیاج خود را به وحی و ادله نقلی \_ لااقل در برخی موارد \_ تصدیق می کنیم. بدون تنبه از طریق وحی ممکن است که آن درک و فهم برای ما حاصل نشود. به تعبیر دلنشین امیرالمؤمنین علیه السلام، یکی از شؤون انبیاء، برانگیختن گنجینه های عقول آدمیان است:

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَائَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ... يُثَبِّرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (۱)

«دفینه های عقول» همان مستقلات عقلیه اند که هر عاقلی «می تواند» آنها را وجدان کند و کار انبیاء و ائمه: رشد دادن عقلا و رفع حجاب از عقول آنهاست. بنابراین، دستورات شرع \_ که همان تذکارها و تنبیهات اهل بیت علیهم السلام است \_ انسانی را که عقلش به کمال نیست، تربیت می کند و کامل می گرداند؛ یعنی حجابها را از چهره عقل او برمی گیرد و زمینه تنبه بیشتر او نسبت به درک مستقلات عقلیه را فراهم می آورد. بنابراین عقل هر کسی \_ در هر مرتبه ای از عقل که باشد \_ نسبت به انبیاء و اوصیاء: ضعیف و ناقص است. از این رو، هیچگاه بی نیاز از دستگیری آنان نیست. تنها با تکیه بر ارشاد ایشان، از پله ای به پله بالاتر می توان رفت. فقط به خود اعتماد داشتن و چشم را بر آموزه های دینی بستن، ماندن در جهل مرکب است. بی تردید، از جهل مرکب تا کشف واقع راهی دراز است. لذا علاوه بر شأن تعلیمی پیامبر و ائمه: آموزه های ایشان جنبه تنبیهی نیز دارد. چه بسیار بدیهیاتی که حجابها ما را از دیدن آنها محروم می دارد. پس برای تضمین سلامت قلب، باید دل به شرع سپرد. در فصل چهارم، درباره رابطه عقل و دین به تفصیل سخن خواهیم گفت.

ص: ۶۲

می خواهیم فهمی ژرف تر یابیم از این نکته که حُسن و قبح، ذاتی است یا غیر ذاتی. بدین منظور، تأملی گذرا در مورد حُسن صدق و قبح کذب انجام می دهیم. مطلب این است که حُسن و قبح برای اموری همچون عدل و ظلم ذاتی است. یعنی در هیچ موقعیتی عدل را قبیح و ظلم را حُسن نمی یابیم، چرا که دو صفت حُسن و قبح، هرگز از عدل و ظلم جدا نمی شوند. اما در مورد افعالی مانند راستگویی یا دروغگویی چه می توان گفت؟ آیا صدق همواره حُسن و کذب همیشه قبیح است؟

این سؤال از آنجا سرچشمه می گیرد که گاه انسان در موقعیتی قرار می گیرد که به حکم عقل، باید دروغ گفتن را برگزیند. مثلاً زمانی که حفظ جان یکی از اولیای خدا در میان باشد و فقط با دروغ گفتن بتوان جان او را از خطر رهانند، راستگویی دیگر روا نیست. به این مثال و مانند آن توجه کنید، همچنین به این نکته که به هر حال، تمام عقلا تفاوتی ارزشی میان صدق و کذب قائلند. از اینجا به این پرسش می رسیم که بالاخره حُسن صدق و قبح کذب، از چه سنخ است؟ آیا خوبی و بدی، عنوانِ اولی صدق و کذب به شمار می آیند یا خیر؟ مسأله را درباره «صدق» بررسی می کنیم و می کوشیم جوابی بر مبنای وجدان خود ارائه دهیم.

در پاسخ می توان گفت که راستگویی، در صورتی خوب است که مفسده ای به همراه نداشته باشد. عقلا در مواجهه با صدق \_ به صورت کلی \_ به شرطی آن را خوب می دانند که مفسده ای در پی آن نبینند. با چنین نگرشی، «صدق غیر مُفسد، حُسن است.» گزاره اخیر با گزاره «عدل حُسن است» یک تفاوت دارد: موضوع در گزاره نخست (صدق) مقید است، ولی موضوع در گزاره دوم (عدل) مطلق است. اما در هر دو مورد، خوبی عنوانِ اولی این دو موضوع است.

لذا وقتی می گوئیم که عقلا تفاوتی ارزشی میان صدق و کذب قائلند، این نکته را مفروض گرفته ایم که درباره صدق مقید سخن می گوئیم. حُسن برای چنین صدقی (صدق غیر مفسد) ذاتی است. و لذا یک مستقلّ عقلی به شمار می آید، زیرا که این حُسن هرگز از

صدق غیر مفسد، قابل سلب نیست.

## ۲\_ ۱۰\_ بررسی دو دیدگاه درباره مستقلات عقلیه

### اشاره

پیش از اتمام بحث مستقلات عقلیه، مناسب است به برخی از نگرش‌های دیگر در این باره اشاره کنیم و آنها را با آنچه گفتیم، بسنجیم. در اینجا به نقل و نقد دو نظر معروف اکتفا می‌کنیم:

### الف ( دیدگاه اول: مستقلات عقلیه از مشهورات و آراء محموده اند.

### اشاره

طبق یک نظر رایج، آنچه که ما آن را «مستقلات عقلیه» نامیدیم، از «مشهورات» محسوب می‌شود. این نگرش، متأثر از مشی فلسفی بوعلی است. در اشارات چنین آمده است:

«و از جمله آنها (مشهورات)، آراء محموده اند که می‌توانیم به آنها نام مشهوره را اختصاص بدهیم. زیرا که هیچ پستوانه‌ای جز شهرت ندارند. و اینها آرائی هستند که اگر انسان باشد و عقل خالص او و حس و وهمش، یعنی طوری تربیت نشده باشد که این قضایا را بپذیرد و بدان اعتراف آورد، و استقراء \_ به جهت کثرت مصادیق جزئی همراه با گمان قوی \_ او را مایل به پذیرش حکمی نکرده باشد و دلسوزی و خجالت و غرور و غیرت انسانی، او را به قبول آن فرانخوانده باشد، آنگاه انسان به جهت پیروی از عقل یا وهم یا حس خویش، آن را نمی‌پذیرد، مانند حکم ما به اینکه گرفتن مال انسان قبیح است و یا اینکه دروغ گرفتن قبیح است و شایسته نیست کسی آن را انجام دهد. و از همین قبیل است آنچه بسیاری از مردم می‌پندارند با اینکه شرع برخلاف آن حکم کرده، مانند زشتی ذبح حیوان، که از روی غریزه رقت، اکثر مردم چنین می‌پندارند. حال آنکه هیچ یک از این احکام را عقل ساده،



واجب نمی‌داند» (۱)

مرحوم علامه خواجه نصیر نیز در شرح خود بر اشارات معنای فوق را تأیید می‌کند و می‌افزاید:

«و شهرت، علل و اسبابی دارد... یکی آن که مصلحتی فراگیر برای عموم دربرگیرد، مانند این که می‌گوییم: عدل خوب است» (۲)

قطب الدین رازی نیز در شرح الشرح اشارات، مشهورات را به عنوان غیریقینیات در مقابل یقینیات می‌نشانند:

«و امّا غیر یقینیات، آنهایی هستند که عقل به تنهایی در حکم به آنها متوقف می‌شود، ولی عموم مردم به آنها اعتراف می‌کنند و آراء محموده نامیده می‌شود، و گاهی هم به طور خاص مشهورات نامیده می‌شوند» (۳)

مرحوم علامه مظفر در کتاب «المنطق»، در بحث از مبادی هشت گانه اقیسه (مانند یقینیات و مظنونات و...)، مشهورات را سومین مبدأ از مبادی اقیسه می‌داند. دلیل ایشان در تسمیه مستقلات عقلیه به مشهورات، چنین است:

«چون مشهورات، قضایایی هستند که تنها پشتوانه قابل اعتماد در باور به آنها، شهرت و اذعان عموم است، مانند خوبی عدل و بدی ظلم» (۴)

آنگاه به عنوان یکی از اقسام مشهورات، تأدیبات صلاحیه (محمودات یا آراء محموده) را معرفی کرده است.

بنابراین مسائلی چون حسن عدل و قبح ظلم، مورد پسند و اتفاق نظر عقلاست، زیرا که رعایت آنها به مصلحت فرد و اجتماع انسانها و موجب حفظ نظام و نوع بشر

ص: ۶۵

---

۱- الإشارات و التنبیها (با شرح خواجه نصیر) / ص ۲۲۰.

۲- الإشارات و التنبیها / ص ۲۲۱.

۳- الإشارات و التنبیها / پاورقی ص ۲۲۰.

۴- المنطق / ص ۲۹۳.

همچنین مرحوم مظفر در کتاب اصول فقه بعد از بحثی درباره عقل نظری و عقل عملی این گونه می فرماید :

«مراد عدلیه \_ که به حسن و قبح عقلی عقیده دارند \_ آن است که حُسن و قبح، از آراء محموده و قضایای مشهوره ای هستند که از تأدیبات صلاحیه شمرده می شوند و عقلاً از آن جهت که عاقلند بر آنها اِتِّفاق نظر دارند. و واقعیت قضایای مشهوره چیزی غیر از تطابق آراء بر آنها نیست، یعنی واقعیت آنها همان تطابق آراء است. پس معنای حُسن عدل یا علم نزد آنها، این است که فاعل آن نزد عقلاً پسندیده است. و معنای قبح ظلم و جهل، آن است که فاعل آن نزد ایشان نکوهیده است.» (۲)

مضمون عبارات فوق، همان مطالبی است که در کتاب المنطق نیز بر آن تأکید رفته بود. اما در اینجا ایشان، منشأ این نگرش را نیز به دست می دهد:

«ما می گوئیم که امثال این قضایا در مشهوراتی داخل می شوند که واقعیتی جز شهرت ندارند و از قسم ضروریات نیستند. شاهد بر این مدعا، کلامی است که شیخ الرئیس در منطق اشارات گفته است.»

## نقد دیدگاه اول :

### اشاره

در نقد این نظر، به نکات زیر توجه می کنیم:

نکته اول : تفاوت اصلی این دیدگاه با نگرش ما، در این است که با توضیحات وجدانی ما، حُسن و قبح عقلی، صفاتی واقعی و حقیقی هستند که کشف می شوند. عاقل، از آن جهت که عاقل است، حُسن عدل یا قبح ظلم را می یابد. این حُسن و قبح، عنوان های اولی برای عدل و ظلم هستند، یعنی بدون آنکه به مصلحت جامعه و اقتضاءات آن

ص: ۶۶

---

۱- المنطق / ص ۲۹۴.

۲- اصول الفقه / ج ۱ / ص ۲۰۷.

توجهی داشته باشیم، حُسن عدل و قبح ظلم برای ما مکشوف می گردد. لذا این ادعا که حُسن و قبح های عقلی، واقعیتی جز شهرت ندارند، پذیرفتنی نیست. این صفات نیز واقعیتی دارند. البته این واقعیت را با واقعیاتی محسوس همچون رنگ اشیاء نباید قیاس کرد، گرچه هر دو در واقعی بودن مشترکند. عدل حُسن است، چه عموم مردم بپذیرند، چه نپذیرند؛ همچنان که زمین گرد است، چه مقبول عامه مردم باشد، چه نباشد. موضع ما در هر دو حالت یکسان است: واقعیتی بر ایمان مکشوف می شود.

نکته دوم: در نگرش مذکور، یکی از معانی حُسن عدل، آن است که فاعل آن نزد عقلا پسندیده باشد. (... فمعنی حُسن العدل أو العلم عندهم أنّ فاعله ممدوح لدى العقلاء...)(۱) در این باره می گوئیم که ممدوح بودن عادل نزد عقلا، اثر و نتیجه حُسن

دانستن عدل است، نه معنای آن. عاقلان چون عدل را حُسن می یابند، عادل را مدح می کنند. مدح عادل یا مذمت ظالم، فرع بر تشخیص حُسن عدل یا قبح ظلم است. لذا ملاک اولی و اصلی حُسن یا قبح، ممدوح یا مذموم بودن فاعل نیکی یا بدی نیست. باید میان این دو تفکیک کرد. آری، عاقل بعد از آنکه حُسن بودن عدل را به عنوان یک واقعیت می یابد، عادل را شایسته مدح می بیند.

نکته سوم: در نظریه مذکور، قضایایی مثل حُسن عدل و قبح ظلم، پشتوانه ای جز شهرت و اعتراف عمومی مردم به آنها ندارند. (لأنها القضايا التي لا عمده لها في التصديق إلا الشهرة و عموم الاعتراف بها)(۲) در حالی که ما، در تشخیص حُسن و

قبح های عقلی، هرگز همه پرسى نمی کنیم. اگر روزی عموم مردم به قبح عدل رأی دهند، عاقل از اعتقادش به حُسن عدل باز نمی گردد. و اگر زمانی همه رأی دادند که ظلم خوب است، عاقل در کشف عقلی خود، تردیدی راه نمی دهد؛ بلکه دیگران را به بی عقلی محکوم می سازد. در چنین حالتی، وجدان عاقل از کشف عقلی اش، به او می گوید که شهرت، در مقابل کشف عقلی او، هیچ ارزش و اعتباری ندارد. به همین دلیل، ما برای تشخیص نیکی

ص: ۶۷

---

۱- اصول الفقه / ج ۱ / ص ۲۰۷.

۲- المنطق / ص ۲۹۳.

یا بدیِ یک فعل، به شهرت نیکی یا بدی آن نزد دیگران کاری نداریم. بلکه به عقل خود و آنچه واجدیم، رجوع می‌کنیم. ارزش اساسی و اصیل، از آن کشف عقلی ماست، نه آنچه که شایع شده است. لذا شهرت، ملاک حسن یا قبیح افعال نیست.

دیدیم که ریشه این اعتقاد را در کلام ابن سینا می‌توان یافت. اما برخی از فلاسفه معاصر، موضعی مخالف او دارند. اینان می‌گویند: این قضایا، از حیث اعتراف عمومی افراد، جزء مشهورات هستند، اما چنین نیست که جز شهرت پشتوانه‌ای نداشته باشند. بلکه می‌توان آنها را جزء بدیهیات عقلی دانست؛ از این حیث که عقل مستقلاً آنها را می‌یابد. این بحث را با نقل دو شاهد در تأیید نظر اخیر خاتمه می‌دهیم.

### شاهد اول:

«قضیه «العدل حسن»، قضیه‌ای خودکفا می‌باشد یعنی شما احتیاج به دلیل از خارج و یا چیز دیگر غیر از ارگان‌های درونی قضیه برای اثبات آن ندارید. عقل در داوری و تصدیق که عدل نیکو است و ظلم قبیح است، استقلال دارد و از بیرون قضیه کمک نمی‌پذیرد. این بدان معناست که همین که شناسایی تصویری شما تکمیل شد، بلافاصله اذعان به نسبت و داوری خود به خود حاصل می‌شود. همین داوری را شناسایی تصدیق گویند. (۱)»

... موضع فلاسفه در مقابل این دو قضیه، همان طور که گفته شد در حکمت عملی، موضع قضایای مشهوره و محموده است. اما در عین حال، هیچ مانعی ندارد که عقل عملی \_ که در حقیقت همان عقل نظری است \_ نیز بدان اذعان و اعتراف داشته باشد. و این قضایا در عقل عملی، مانند اولیات و ضروریات است برای عقل نظری. (۲)»

ص: ۶۸

---

۱- دکتر مهدی حائری یزدی، کاوش‌های عقل عملی / صص ۱۰۸ \_ ۱۰۹.

۲- کاوش‌های عقل عملی / صص ۱۱۳ \_ ۱۱۴.

شاهد دوم (۱):

«شمارش حسن و قبح عقلی از قضایای غیر یقینی \_ و به اصطلاح، آراء محموده و صلاحیات تأدیبیه \_ اشتباهی است که دامن این بزرگان را گرفته است؛ در حالی که این قضایا جزء قضایای یقینی و بدیهی و به اصطلاح «قضایای خود معیار» حکمت عملی است. (۲)»

حکم به حُسن عدل و قبح ظلم، سرچشمه ای فطری دارد و از مسائل وجدانی است که نه تنها خود بدیهی است، بلکه بداهت آن هم بدیهی و نمودار است. (۳)»

**ب ( دیدگاه دوم: حُسن و قبح عقلی از امور اعتباری اند.**

**اشاره**

ما در بحث خود، بر واقعی بودن حُسن و قبح های عقلی تأکید کردیم و گفتیم: این حقایق به عقل برای انسان مکشوف می گردند. اکنون مناسب است قول قائلان به اعتباری بودن حُسن و قبح عقلی را بررسی کنیم، تا تفاوت بحث ما با ایشان مشخص شود. البته قرارداد حُسن و قبح های عقلی در مجموعه مشهورات، مانند اعتباری دانستن آنهاست و این دو نظر، دو روی یک سکه اند. توضیحات زیر، این نکته را روشن خواهد کرد:

در میان فلاسفه متأخر، بیش از همه، مرحوم علامه طباطبایی در این باره بحث کرده اند. در آثار ایشان، دفاع از اعتباری بودن حُسن و قبح به صراحت آشکار است.

اگر حُسن و قبح را اعتباری بدانیم، باید بگوییم که حُسن و قبح افعال، وصف واقعی

ص: ۶۹

۱- در کتاب حسن و قبح عقلی، فصل هفتم دارای چنین عنوانی است: «حسن و قبح عقلی از یقینات است نه از مشهورات.» در آنجا پس از تقریر کلام ابن سینا و خواجه نصیر در باب مشهورات، قضاوت نویسنده همان است که به عنوان شاهد دوم در متن آمده است.

۲- استاد جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلی / ص ۵۹.

۳- حسن و قبح عقلی / ص ۶۶. (پایان فصل هشتم با عنوان قضایای خود معیار حکمت عملی)

آنها نیست، بلکه حُسن و قبح را از جای دیگری برمی گیریم و برای مستقلات عقلیه اعتبار می کنیم.

در تفسیر «المیزان» در توضیح چگونگی این اعتبار، گفته اند که معنای حُسن از ملائمت یک چیز - مثلاً جمال هموعان - با طبع انسان سرچشمه می گیرد و سپس انسان آن را به سایر امور طبیعی محسوس تعمیم می دهد. (۱)

بنابراین مثلاً نیکویی صورت انسان، به اعتدال و تناسب اجزاء صورت، نسبت به هم است که موجب جذب نفس آدمی و رغبت طبع اوست و آن چیزی که برخلاف این باشد، برحسب اعتبارات و ملاحظات مختلف، بد و زشت خوانده می شود. (۲)

امّا قصه بدین جا پایان نمی گیرد، بلکه انسان این حُسن و قبح ها را - که به صورت جمال ابناء بشر و زیبایی های طبیعت ادراک کرده است - به افعال خارجی همچون عدل، احسان، تعلیم و تربیت، نصیحت و خیرخواهی نیز سرایت می دهد. این «تعمیم»، همان «اعتبار کردن» است. این امور با سعادت زندگی انسان ملایم و موافق است. در نقطه مقابل ظلم و عدوان قرار دارد که بد و زشتند. (۳)

طبق این نظر - یعنی اعتباری بودن حُسن افعال و حقیقی و ذاتی نبودن آن - هر فعل را تنها تا زمانی می توانیم حسن بدانیم که ما را به مقصود ملائم با طبعمان برساند. بدین ترتیب کارهایی به طور ثابت و دائمی خوب است، چون همیشه با هدف و غرض اجتماع موافقت دارد، مانند عدل و داد. برعکس چیزهایی هست که به طور ثابت و دائمی بد است، چون هیچگاه با غرض اجتماع موافق نیست، مثل ظلم و ستم. (۴)

مطلب بعد، آن است که انسان وقتی نتیجه فعلی را ملائم با طبع خویش تشخیص می دهد، نزد خود چنین می گوید که خوب است آن کار را انجام دهم (یا باید آن کار را انجام دهم). این نیز نوعی اعتبار است که آن را «اعتبار وجوب» نامیده اند. به عبارت

ص: ۷۰

۱- المیزان / ج ۵ / ص ۶.

۲- المیزان / ج ۵ / ص ۶.

۳- المیزان / ج ۵ / ص ۶.

۴- المیزان / ج ۵ / ص ۶.

دیگر، انسان رابطه وجوب و ضرورت عینی و تکوینی و فلسفی که میان طبیعت و غایات خودش، و نیز هر علت با معلول خودش هست، را میان دو چیز که واقعاً میان آنها این رابطه برقرار نیست برقرار می کند.

از دید علامه طباطبایی، «باید آن کار را انجام دهم» و «فلان چیز خوب است» چیزی جز این اعتبار و انتزاع نیست. انسان با تصوّر غایت یک فعل این «باید» را میان خود و آن فعل و غایت برقرار می کند. اینجا این مفهوم خوبی باز یک مفهوم نسبی است، زیرا «خوب است» یعنی برای من خوب است، این جز رابطه میان خود و آن شیء و ملائمت میان خود و آن شیء چیز دیگری نیست و ملائمت، یک امر اضافی و نسبی است. (۱)

با توجه به مطالب نقل شده، نتیجه می گیریم که اگر حُسن عدل و قبح ظلم را اعتباری بدانیم، بدین معناست که این حُسن و قبح ها ذاتی نیست. هر انسانی چون عدل را ملایم با طبع و رساننده به مطلوب خویش می بیند، حُسن آن را اعتبار می کند. نه اینکه حُسن را از ذات عدل کشف کند؛ همچنین است مسأله قبح ظلم.

مرحوم استاد مطهری در کتاب نقدی بر مارکسیسم، در بحث از جاودانگی حقیقت و جاودانگی اصول اخلاقی، ضمن شرح و بسط نظریه علامه طباطبایی، به نقد و بررسی عقیده استاد خویش پرداخته است. ایشان در توجیه وجود بایدهای کلی (و اینکه اخلاق به طور کلی بی حقیقت نیست)، انسان را موجودی دو درجه ای و دارای دو «من» دانسته اند: «من» سفلی و «من» علوی. «من» سفلی به طبیعت مادی و حیوانی او و «من» علوی به طبیعت انسانی او اشاره دارد. ایشان ضمن تعجب از اینکه چرا علامه طباطبایی چنین سخنی نگفته اند، (۲) با توجه به این دوگانگی در وجود انسان، در توجیه اصول

اخلاقی اصل خوبی و بدی را همچون علامه طباطبایی به دوست داشتن یا نداشتن مربوط می دانند؛ اما می گویند اینجا دوست داشتن «من» علوی مطرح است و این معنای اخلاق و

ص: ۷۱

۱- نقدی بر مارکسیسم / ص ۱۹۳.

۲- نقدی بر مارکسیسم / ص ۲۰۷.

ارزش است. ایشان تصریح می کنند :

اینکه انسان یک جنبه از وجود خودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علو و بلندی می بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست، بلکه برای این است که آن جنبه را در وجود اقوی و اکمل احساس می کند و تمام کمالات هم، به همان وجود و اشتداد در آن برمی گردد، و همه نقصها هم به عدم.

روی این نظر، راستی، درستی، احسان، رحمت، خیررساندن و امثال این گونه یک سلسله معانی مسانخ و مناسب با «من علوی» انسان است. (۱)

### نقد دیدگاه دوم:

با توجه به مباحث آغازین ما در باب مستقلات عقلیه، اشکالات نظریه اعتباری بودن حُسن و قبح های عقلی، واضح و آشکار است. اگر این قبیل حسن و قبح ها را اعتباری بدانیم، در واقع آنها را ذاتی ندانسته ایم. مثلاً قول به اعتباری بودن حسن عدل، ما را به جستجوی ریشه این حُسن در چیزی غیر از خود عدل وامی دارد، مانند اینکه چون عدل ملائم با طبع آدمی است و یا او را به مطلوب اجتماعی خود می رساند، مفهوم حُسن برایش اعتبار می شود. به عبارت دیگر حُسن عدل به عنوان ابزاری برای نیل به مقصود به کار گرفته می شود (نظریه استخدام).

این تلقی از عدل، یعنی اینکه حُسن آن جعلی و اعتباری و وضع شدنی است، نه یک امر واقعی کشف شدنی. اما در دیدگاه ما \_ که سعی شد براساس وجدان بنا و بیان شود \_ نه بر پیش فرض های ذهنی غیر موجه \_ مستقلات عقلیه اموری کاملاً واقعی هستند که عقل انسان آنها را کشف می کند. (۲)

ص: ۷۲

---

۱- نقدی بر مارکسیسم / ص ۲۰۸.

۲- البته ما وجود حُسن و قبح های اعتباری را نیز منکر نیستیم. همانطور که پیشتر مثال زدیم، حضور در زمان و مکان معین، با قرارداد و اعتبار انسانها نیکو یا زشت شمرده می شود. البته حُسن حضور به موقع، به واسطه حُسن وفای به عهد است که آن یک امر واقعی است. ما وجداناً این دو حُسن (وفای به عهد و حضور به موقع در مکان معین) را با یکدیگر متفاوت می یابیم.



روح سخنان استاد مطهری و پاسخی که به بیانات علامه طباطبایی می دهند نیز همین است. تفکیک «من» علوی از «من» سفلی، در حقیقت تفکیک عقل و احکام عقلی انسان، از خواسته ها و تمایلات حیوانی اوست.

تصریح مرحوم مطهری به این امر: «اینکه انسان یک جنبه از وجود خودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علو و بلندی می بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست.» در حقیقت نفی نظریه استخدام در مورد حسن و قبح هایی نظیر حسن عدل و قبح ظلم است.

البته ایشان معنای خوب و بد را به دوست داشتن و دوست نداشتن برگردانده اند. ولی دوست داشتن اموری نظیر حسن عدل و قبح ظلم را به «من» علوی نسبت می دهند. از سویی دوست داشتن «من» علوی، از نظر ایشان یک امر واقعی است نه قراردادی و اعتباری. پس مقصود از دوست داشتن «من» علوی، همان چیزی است که ما به کشف عقلانی از امور واقعی تعبیر کردیم. این گونه دوست داشتن ها به هیچ وجه به احساسات و تمایلات روحی انسان (با صرف نظر از عقل او) مربوط نمی شود. از این رو به نظر می آید که تعبیر دوست داشتن برای حسن و قبح ذاتی، تعبیر رسایی نیست. به هر حال نکته اساسی این است که: اگر انسان نخواهد به اعتباری و نسبی بودن ارزش های اخلاقی تن دهد، چاره ای ندارد جز قبول اینکه این گونه ارزش ها، واقعی و حقیقی اند. مطلق بودن حسن و قبح های اخلاقی با اعتباری بودن آنها سازگار نیست. بنابراین مرحوم مطهری هم \_ که از تزلزل ارزش های اخلاقی و مطلق بودن آنها نگران بوده اند \_ چاره ای جز تن دادن به واقعی و غیراختیاری بودن آنها نداشته اند. در این صورت حسن و قبح های عقلی کشف شدنی خواهند بود، اعم از اینکه با احساس و طبع انسانها ملایم باشند یا نباشند، دوست داشتنی باشند یا نباشند. نکته اساسی این است که واقعی و حقیقی بودن با

کشف شدنی بودن ملازمت دارد، نمی توان حسن و قبح را واقعی و غیراعتباری دانست و در عین حال ادعای جعلی بودن و کشفی نبودن آن را کرد.

خلاصه اینکه اگر بخواهیم اخلاق و ارزش های اخلاقی را حفظ کنیم، باید آنها را مطلق (غیر نسبی) بدانیم و لازمه مطلق دانستن آنها هم، اعتباری نبودن و واقعی دانستن آنهاست. واقعی بودن نیز نتیجه ای جز کشف شدنی بودن آنها ندارد. این همان نکته کلیدی بحث است که از آغاز تعریف «عقل» بر آن تأکید کردیم.

با ذکر نکته ای بحث مستقلات عقلیه را به پایان می بریم :

گاه از بایدها و نبایدهای شرعی نیز، به عنوان اموری اعتباری یاد می شود. این نظر نیز قابل قبول نیست. پیشتر نیز اشاره کردیم که حسن و قبح های شرعی هم اموری واقعی هستند، یعنی واقعیاتی قابل کشف و خارج از دایره قراردادهای بشری می باشند. همان خدای هست ها که خالق موجودات است، حُسن و قبح هایی را قرار داده است. به بیان دقیق تر، درست است که احکام شرع توسط خدای متعال وضع و جعل شده، ولی امر و نهی الهی درحقیقت، «جعل واقعیت» است، یعنی جعل اموری که آثار و لوازم واقعی و غیراعتباری دارد. لذا موضع انسان در برابر حُسن و قبح های شرعی نیز موضع کشف است. البته این بار، کشف ها به واسطه وحی انجام می گیرد، نه عقل بشر عادی. پس به طور کلی می توان گفت که حسن و قبح های عقلی و شرعی هیچ کدام اعتباری نیستند، بلکه همه آنها واقعی بوده و به وسیله عقل یا شرع کشف می شوند.

فصل ۳: حجیت عقل

اشاره

ص: ۷۵



## مقدمه

در فصول گذشته، مقصود از عقل روشن شد. در این فصل برآنیم تا ابتدا عقل را به عنوان حجت الهی بشناسیم؛ آنگاه از این طریق، حجیت حجت های ظاهری \_ یعنی انبیاء و اوصیاء ایشان \_ را اثبات کنیم. با توضیحاتی که خواهد آمد، می توانیم عقل را «شرع درونی» و شرع را «عقل برونی» بنامیم. به این ترتیب راه برای تبیین رابطه عقل و دین در فصل چهارم هموار خواهد شد.

## ۳\_۱\_ معنای حجت و حجیت

حجیت یعنی حجت بودن و حجت یعنی دلیل قاطع و برهان بُرنده. این معنا از دو سو قابل بیان است. یک طرف این که اگر عاقل، حجتی داشته باشد و مطابق آن عمل کند، نه خود به نکوهش خویش می پردازد و نه انتظار دارد که مورد نکوهش دیگر عاقلان قرار گیرد. به بیان دیگر، نگران نیست که مبادا مورد مؤاخذه واقع شود.

از سوی دیگر، اگر عاقلی مخالف حجت عمل کند، آنگاه هم خود، خویشتن را سزاوار کیفر و نکوهش می داند که چرا چنین کردم و هم وقتی که از جانب دیگران مذمت و مؤاخذه شود، آن را بیجا نمی شمارد.

مثال ساده را از کشف های اولیة عقل ذکر می کنیم: عاقلی که ظلم و قبح آن را می فهمد، وقتی ظلمی به دیگری روا می دارد، از اینکه برخلاف کشف عقلی اش گام برداشته، خود را مذمت می کند و عمل خود را هم مستحق آن می داند که مورد تقبیح عقلا واقع شود. همچنین می پذیرد که برای کیفر آن کار ناشایست، استحقاق دارد. ولی اگر از ظلم کردن خودداری کند و مرتکب ظلم نشود، آسوده خیال است که عمل قبیحی انجام

نداده و نزد خود سرافکنده نیست و به دیگران هم حق نمی دهد که او را مؤاخذه کنند.

بنابراین مسأله دو طرفه است. در یک طرف، موافقت با حجّت است که وقتی عاقل مطابق با حجّت عمل کند، می گوئیم حجّت برای اوست (له الحجّه) و زمانی که مخالف حجّت عمل کند، می گوئیم حجّت بر اوست (علیه الحجّه). در حالت اخیر، جایی برای اعتذار و بهانه جویی باقی نمی ماند؛ لذا حجّت را قاطع عذر و بهانه می دانیم.

توجه داریم که هر نوع دلیل و برهانی \_ اعم از عقلی یا شرعی \_ را می توان حجّت نامید. و انسان \_ اگر می خواهد از طریق بندگی خداوند خارج نشود \_ به طور کلی باید برای رفتارهای خود حجّت مورد قبول پروردگار داشته باشد، یا حجّت عقلی و یا شرعی. ما چون بنده خداییم و از خود اختیاری (در برابر خدای خود) نداریم، باید برای تک تک اعمالمان دلیلی که مقبول پروردگارمان است، داشته باشیم. در این صورت نگران مؤاخذه مولای خود نخواهیم بود. در غیر این صورت ممکن است به ورطه مخالفت با پروردگار بلغزیم و شایسته مؤاخذه و کیفر او گردیم. آنگاه راه هر گونه عذر و بهانه آوردن بسته خواهد بود. (۱)

در مورد حجّت عقلی باید گفت: عاقل، آنچه را به نور عقل کشف می کند، برای کردار خود حجّت می داند و این حجّت در مکشوفات به نور عقل وجود دارد. البتّه این ویژگی را خداوند به عقل انسان بخشیده است؛ پس می توانیم آن را حجّت الهی بدانیم و می توان تصدیق کرد که خداوند، عمل کردن انسان بر طبق روشنگری های عقل خود را می پذیرد. در صورتی که بنده چنین کند، برای اعمالش حجّت دارد. این البتّه بدان معنا نیست که خود را از خدا بستانکار بداند، بلکه مقصود آن است که انسان در امتیّت و آرامش خواهد بود که خداوند، او را مؤاخذه نمی کند و کیفر نمی دهد. (۲)

ص: ۷۸

۱- رابطه حجّت های شرعی و عقلی، در بحث عقل و دین، به تفصیل بررسی می شود. فعلا این نکته محلّ بحث است که برای هر کاری باید نزد خداوند دلیل داشت و این پایه گذار بندگی و دینداری است.

۲- عمل کردن عاقل به کشف عقلی خویش (عمل عاقلانه مطابق با حجّت)، او را از نگرانی هایی از قبیل آنچه اشاعره معتقدند، خارج می کند. آنها قائلند که حتی اگر انسان مرتکب ظلمی نشده باشد، باید همچنان هراسناک باشد که مبادا خداوند، او را \_ به خاطر ظلمی که مرتکب نشده است \_ مؤاخذه و عقاب کند. آنها خلاف این اعتقاد را، برای خداوند، محدودیت آور می دانند. بطلان سخن اشاعره براساس قبول حسن و قبح ذاتی (عقلی) روشن و آشکار است.

در نقطه مقابل، اگر عاقل براساس مکشوفات عقلی خود عمل نکند، به دلیل همان روشنگری های عقل، سزاوار مؤاخذه و کیفر است. از این جهت، حجت را «ما یَصِحُّ بِهِ الْإِحْتِجَاجُ» نیز معنا کرده اند. یعنی اگر کسی مطابق کشف های عقلی خود عمل نکرد، «برای» خداوند «بر» او حجت است و خداوند می تواند احتجاج کند که چرا مطابق آنها گام برنداشته ای؟

### ۳ \_ ۲ \_ ذاتی بودن حجیت عقل

گفتیم که عقل، حجیت دارد. یعنی عقل، برای عمل عاقلانه عاقل و تسلیم او نسبت به کشف عقلی اش، حجت است. (اگر عاقلی بخواهد حجتی بر او نباشد، باید عاقلانه عمل کند.) شاید کسی پرسد که: «چرا باید به آنچه نور عقل روشن ساخته، گردن نهاد و بدان عمل کرد؟»

پاسخ این پرسش در خود سؤال موجود است؛ یعنی: چون عقل می گوید و چون فلان مطلب به نور عقل روشن گردیده، باید تسلیم آن شد و دلیل دیگری \_ جز همین کشف عقلانی \_ وجود ندارد. به تعبیر دیگر، حجیت عقل به خود عقل بازمی گردد و این معنای حجیت ذاتی عقل است. یعنی عقل، حتی بر حجیت خودش نیز حجت است.

با این توضیح، «دور» لازم نمی آید. زیرا کشف عقلی ما، از مبنایی ترین معرفت های ماست. نقطه آغازین و اساس بنیادین معرفت های ما، ضرورتاً دارای این ویژگی است که حجیت آن به خاطر خودش است، نه عامل دیگری. مثلاً حجیت شرع به عقل بازمی گردد، اما حجیت عقل متکی به چیز دیگری نیست.

در توضیح حجّیت ذاتی عقل به این مثال توجّه کنید:

فرض کنید در محکمه عدالت به کسی که مرتکب ظلمی شده است بگویند: «آیا قبح کار خود را می فهمی؟» و او پاسخ مثبت دهد. آنگاه چنین شخصی پرسد: «به چه دلیل نباید این قبیح را مرتکب شوم؟» و مدّعی شود که دلیل آن را نمی داند. این سخن و ادّعی او، مورد قبول هیچ عاقلی نیست. عَقلاً به او می گویند که اگر تو عقل داری و قبح ظلم را می یابی، این مطلب را نیز باید بفهمی که نباید مرتکب ظلمی شوی و گرنه مستحقّ کیفر هستی. به طور کلی، فهم عاقل از قبح عقلی ذاتی، به گونه ای است که او به همراه یافتن آن قبح، این مطلب را نیز می یابد که نباید مرتکب قبیح شد. این از خواصّ نور عقل و مکشوفات آن است.

برای وجوب التزام و عمل به کشف عقلی، بیرون از خود عقل و کشف آن، دلیلی دیگر نمی توان ارائه کرد. زیرا که این وجوب از بدیهیات است و با منکر بدیهی، بیش از این نمی توان بحثی داشت. این ناتوانی، البتّه نشانه ضعف مطلب نیست، بلکه قوّت بحث را می رساند. اگر چیزی آنچنان بدیهی و واضح باشد که روشنی اش به خودش باشد («ظاهر بذاته» باشد)، دیگر نیامند دلیل دیگری نیست و نباید باشد؛ عقل نیز چنین است.

همه بحث ها درباره عقل و نقض و ابرام هایی که در این وادی انجام می دهیم، برخاسته از حجّیت ذاتی عقل است. دلیل امکان رسیدن به تفاهم نیز همین است که همگی عاقلیم و عقل هم برای حجّیت خود کافی است. با عقل، حسن و قبح ها را درمی یابیم و مطابق آن قضاوت می کنیم و ... . اساس و پایه همه بایدها نهایتاً به عقل برمی گردد. پایه بودن عقل به خودی خود موجّه است و با رأی گیری از عقلاً حاصل نمی شود. مستقلّات عقلیه حقایقی هستند که همه عاقلان، آن را \_ به صورت مستقلّ از شرع و از یکدیگر \_ می فهمند.

اگر کسی تشکیک کند که ممکن است شما یکی از مستقلّات را قبیح بدانید اما دیگری آن را قبیح نشمارد، چنین شخصی بدیهیات عقلی را انکار کرده است. بدیهی عقلی، پایه و اساس همه احکام است و انکار آن به انکار خود عقل می انجامد. بداهت بدیهی



عقلی هم به خود عقل متکی است. و اگر کسی عقل را می پذیرد، بدیهیات عقلی را هم باید بپذیرد؛ در غیر این صورت، ارزشی برای عقل باقی نمی ماند.

بنابراین انکار ذاتی بودن حجیت عقل، به انکار حجیت آن می انجامد، چرا که عقل، حجیت خود را وامدار عامل دیگری نیست. به عبارت دیگر، عقل به چیز دیگری غیر از خود عقل قابل ارجاع نیست. بلکه حجیت حجت های دیگر نیز به حجیت عقل برمی گردد.

عقل، اگر عقل است، به ذات خود روشن است و از جای دیگری روشنی نمی گیرد. حجیت ذاتی عقل هم از همین جا برمی خیزد. البته معنایی که از حجیت می فهمیم، غیر از معنایی است که از خود عقل و روشنگری آن می یابیم. اما این معنا (حجیت) همواره همراه عقل و لازمه آن است. پس کسی که حجیت ذاتی عقل را منکر شده، حجیت آن را انکار کرده است و این انکار، به انکار خود عقل می انجامد، یعنی اصل نور بودن عقل و روشنگری آن را نفی کرده است.

اگر اصل عقل انکار شود، دست ما از هر گونه اقامه برهان هم کوتاه می شود. اگر با کسی برخورد کنیم که منکر اعتبار احکام عقلی باشد، در ارائه استدلال برای او فایده ای نمی بینیم؛ چرا که با انکار عقل، پایه و اساس همه براهین نفی می شود. بنابراین در ردّ کسی که عقل یا حجیت ذاتی آن را منکر شود، نمی توانیم دلیلی بیاوریم. این ناتوانی نه به جهت ضعف معرفت عقلی، بلکه از آن روست که عقل، مبنایی است که نمی توان اعتبار آن را به چیزی دیگر ارجاع داد.

### ۳\_۳ - شواهد نقلی

#### ۳ - ۳ - ۱ - عاقل: مخاطب امر و نهی و مشمول ثواب و عقاب خداوند

در حدیثی، امام باقر علیه السلام از مخاطبه خداوند متعال با عقل پس از آفریدن آن خبر داده اند. در بخشی از آن می فرمایند :

«لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ، اسْتَنْطَقَهُ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: ... أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمُرُ وَإِيَّاكَ أَنْهِي وَ

«هنگامی که خداوند عقل را آفرید، او را به سخن آورد. آنگاه به او فرمود: ... من فقط به تو امر می کنم، و تنها تو را نهی می کنم، و فقط به تو کیفر می دهم و تنها تو را پاداش می بخشم.»

از این خطاب معنای حجیت عقل برداشت می شود. تقدیم مفعول (إِيَّاكَ) بر فعل و فاعل، حصر را می رساند؛ بنابراین امر و نهی خداوند، فقط به عقل است. عاقل فقط از آن جهت مورد امر و نهی خداوند قرار می گیرد که عاقل است (به اعتبار و اقتضای عقلش مخاطب خداست). تنها و تنها عقل است که ثواب و عقاب را به ازای افعال اختیاری انسان، جایز و معنادار می کند. این نکات، جایگاه بی بدیل عقل را \_ از جهت حجیتش \_ نشان می دهد.

### ۳\_۲\_ عقل: شرع درونی و رسول حق

امیر مؤمنان علیه السلام فرمودند :

«الْعَقْلُ شَرْعٌ مِنْ دَاخِلٍ وَ الشَّرْعُ عَقْلٌ مِنْ خَارِجٍ» (۲)

«عقل، شرعی از درون و شرع، عقلی از بیرون است.»

شرع، راه و روشی روشن است که خداوند، به عنوان طریقه بندگی خود، به مردمان می نمایاند. بندگی خدا، چیزی نیست جز کسب رضای او و پرهیز از سخط او. عقل در درون انسانها، کاشف از رضا و سخط خداوند است، پس می توان عقل را شرع درونی دانست.

از سوی دیگر، شرع، در معنای اصطلاحی آن \_ یعنی آنچه پیامبران از جانب خداوند آورده اند \_ زندگی انسان را مقتید به قیدهایی می کند. چنانکه پیشتر گفتیم، معنای لغوی عقل نیز این تقييد را می رساند. لذا شرع را می توان «عقلی از خارج» نامید.

ص: ۸۲

۱- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۱.

۲- مجمع البحرين / ج ۵ / ص ۴۲۵.

امیرالمؤمنین علیه السلام در کلام دیگری فرموده اند:

«الْعَقْلُ رَسُولُ الْحَقِّ» (۱)

«عقل فرستاده حق است.»

اگر مراد از «حق» در این حدیث، حقیقت باشد، معنای آن این است که آنچه عقل می گوید، بیانگر واقعیت و کاشف از حقیقت است، لذا باید بدان ملتزم شد. اگر هم منظور از «حق» حقّ متعال باشد، معنای عبارت این است که عقل، فرستاده خدای متعال می باشد.

### ۳\_۳\_۳\_ مدافّه در حساب، متناسب با عقول افراد

امام باقر علیه السلام فرموده اند:

«إِنَّمَا يُدَاقُ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا» (۲)

«همانا خداوند، حساب بندگان را در روز قیامت، به اندازه عقلی که در دنیا به آنها داده است، مورد مدافّه قرار می دهد.»

مدافّه در حساب یا سختگیری در حسابرسی، خود درجاتی دارد، که با میزان بهره هر شخصی از عقل متناسب است. مدافّه در حساب، درباره عمل انسان به اوامر و نواهی الهی و در پی آن، ثواب و عقاب، زمانی معنادار است که حجّت بر او تمام شده باشد. به بیان دیگر زمانی عقل، ملاک ثواب و عقاب است که حجّیت ذاتیه آن ثابت باشد. چون عقل، به ذات خود، حجّت است، راه عذر و بهانه بسته می شود. هرچه راه بهانه بسته تر، مدافّه در حساب بیشتر. البتّه در حدّاقّل مشترک و پایه ای، همه عقلا از عقل بهره دارند که دین نیز بر همین مبنای بنا شده است.

نه تنها مدافّه، بلکه اثری نیز که بر این مدافّه مترتب می شود، به میزان عقل است :

ص: ۸۳

۱- غررالحکم و دررالکلم / ص ۵۰ / ح ۲۹۶.

۲- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۷.

از امام صادق علیه السلام نقل شده است که:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْ رَجُلٍ حُسْنُ حَالٍ فَأَنْظُرُوا فِي حُسْنِ عَقْلِهِ، فَإِنَّمَا يُجَازَى بِعَقْلِهِ.» (۱)

«پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: وقتی که از مردی، نیکی حالی به شما رسید [مانند عبادت او و...] در نیکی عقل او بنگرید، زیرا که تنها به میزان عقلش جزا داده می شود.»

در این حدیث به صراحت، پاداش عبادت را متناسب با میزان بهره اشخاص از عقل دانسته اند. (۲) زیرا عبادتی به معنای واقعی کلمه عبادت است که برخاسته از فهم باشد و

این هم مرهون عقل انسان است.

به حدیث دیگری در این باره توجه کنید:

«از محمّد بن سلیمان دیلمی از پدرش نقل شده که گفت: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: فلانی در عبادت و دین و فضلش چنین و چنان است. حضرت فرمودند: عقل او چگونه است؟ عرض کردم: نمی دانم. فرمودند: به راستی ثواب به اندازه عقل است. مردی از بنی اسرائیل، خداوند را در جزیره ای از جزائر دریا عبادت می کرد که سبز و خرم و پردرخت و دارای آب آشکار بود. فرشته ای از فرشتگان بر او گذشت و عرض کرد: پروردگارا! ثواب این بنده ات را به من بنمایان. خداوند متعال آن را به او نمایاند. فرشته آن را اندک شمرد. خداوند متعال به او وحی کرد که: با او همنشین شو. فرشته در چهره انسانی نزد او آمد. عابد بنی اسرائیلی به او گفت: کیستی؟ گفت: من مردی

ص: ۸۴

---

۱- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۹.

۲- به حصری که توسط «انما» در عبارت وجود دارد، توجه کنید. یعنی فقط و فقط به قدر عقل است که بنده جزا داده می شود، نه معیار دیگر.

عابدم که از مکان تو و عبادت در این مکان، به من خبر رسید و نزد تو آمدم تا به همراه تو، خدا را عبادت کنم. در آن روز با او بود. هنگامی که صبح فردا شد، فرشته به او گفت: تو در مکان پاکیزه ای هستی که جز برای عبادت مناسب نیست. عابد به او گفت: این مکان ما یک عیب دارد. فرشته به او گفت: آن عیب چیست؟ گفت: پروردگار ما چارپایی ندارد. اگر الاغی داشت، ما او را در این مکان می چرانیم؛ چرا که این علف ها تباہ می شود! آن فرشته به او گفت: مگر خدا الاغی ندارد؟ گفت: اگر الاغی می داشت، این چنین علفی از بین نمی رفت! آنگاه خداوند به فرشته وحی کرد که: او را به مقدار عقلش ثواب می دهم.» (۱)

در این روایت تصریح شده که بهره آن عابد از عقل، اندک بوده است. چون ثواب عبادت به قدر عقل است، فرشته پاداش آن عابد را کم دیده است. اما از گفتگوی فرشته با او برمی آید دلیل و نشانه ضعف عقل آن عابد، اظهارنظر او در خارج از حوزه مستقلات عقلیه است. آن عابد آرزو کرده است که ای کاش الاغی در آن مکان می بود و می چرید تا آن علف ها ضایع نگردد. درحقیقت، اشتباه او از همین جا نمایان می شود که او در مورد امری غیر معقول نظر داده است. او در ذهن خود تصوّر می کرده که خداوند، علف را فقط برای استفاده چهارپایان آفریده است و اکنون که الاغی در این مکان وجود ندارد، کار خدا عبث می شود. او با این تصوّر، برای آفرینش خدا، از پیش خود هدفی فرض کرده است. و این چیزی نیست، جز پا را از دایره مستقلات عقلیه فراتر نهادن.

او در موردی اظهارنظر کرده که در حوزه کشف عقل نیست و این کار، خود عقلا- قبیح است. (عاقل، جهل خود را در این مورد می یابد) ما در پرتو نور عقل می یابیم که قطعاً کار خداوند از روی حکمتی است؛ گرچه به همین عقل می یابیم که \_ در خارج از حوزه مستقلات عقلیه \_ در مورد حکمت افعال او باید ساکت باشیم، زیرا عقل ما کشفی از آن

ص: ۸۵

حکمت‌ها ندارد. در اینجا نیز، کشف حکمت الهی از خلق علف‌ها، در محدوده مستقلات عقلیه ما نیست. بنابراین ضعف عقل آن عابد، به دلیل فراتر رفتن از محدوده مستقلات عقلیه اوست. (۱) به همین دلیل، ثواب او نیز اندک خواهد بود. (۲)

ص: ۸۶

۱- در این باره در بحث عقل و دین، مطالب تکمیلی خواهد آمد.

۲- در یکی از ترجمه‌های رایج اصول کافی، مترجم محترم، در پایان حدیث، این توضیح را آورده اند: «یعنی حال این عابد، مانند مستضعفین و کودکان است که چون سخنش از روی ساده دلی و ضعف خرد است، مشرک و کافر نیست، لیکن عبادتش هم پاداش عبادت عالم خداشناس را ندارد.» (اصولکافی / ج ۱ / ص ۱۳، ترجمه مرحوم سید جواد مصطفوی) ظاهر آ برداشت ایشان این است که آن عابد، خدا را جسم می دانسته و می پنداشته که خداوند باید الاغی داشته باشد که بر آن سوار شود و در نتیجه او خداشناس نبوده؛ بلکه مستضعف بوده است. این برداشت در ترجمه ایشان، از عبارت فرشته ظاهر می شود که گفته: «وما لرَبِّكَ حمأزٌ؟» ایشان این جمله را اخباری ترجمه کرده اند: «پروردگار که خر ندارد.» اما این ترجمه و آن برداشت صحیح نیست، زیرا این عابد مستضعف نبوده، بلکه خدا را می شناخته و فقط به دلیل ضعف خرد، ثواب کمی داشته است. در اثبات این مطلب به دلایل زیر توجه می کنیم: اولاً: در متن حدیث آمده است که: «إِنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ...» پس او خدا را عبادت می کرده است. و می دانیم که عبادت و بندگی خداوند، فرع بر معرفت و شناخت اوست. پس او موحد بوده و خدا (الله) را می شناخته است. ثانیاً: بر طبق روایات، به «مستضعف» وعده ثوابی داده نشده، بلکه امر او به قیامت واگذار شده است (اصول کافی / کتاب الایمان و الکفر / باب الضلال / ح ۲). در صورتی که در پایان حدیث می خوانیم: «إِنَّمَا أُثِيبُهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِهِ.» پس خداوند او را ثواب می دهد؛ و لذا او مستضعف نبوده است. ثالثاً: عابد تمنا کرده بود که: «لیس لرَبَّنَا بهیمه، فلو كان له حمأز، رعیناه فی هذا الموضع، فَإِنَّ هَذَا الْحَشِيشَ يَضِيعُ.» از این عبارت نمی توان برداشت کرد که او جسمیت را به خدا نسبت می داده است. زیرا که لام در «لرَبَّنَا» دو معنا تواند داشت: اول آنکه لام، لام انتفاع باشد، یعنی مقصود عابد را این بدانیم که خدا را عابد داشته باشد که بر آن سوار شود و از آن نفعی ببرد. دوم آنکه: لام، لام اختصاص یا ملکیت باشد، که این معنادر مورد خدا مشکل ایجاد نمی کند و با این معنا، جسمائیت برای او در نظر گرفته نمی شود. منظور عابد نیز معنای دوم بوده است. مؤید این ادعا، آن است که فرشته در پاسخ به تمنای عابد گفته است: «ما لرَبِّكَ حمأز؟» یعنی استفهام انکاری کرده است که مگر خدا الاغی ندارد؟ زیرا که خداوند، این همه الاغ آفریده است. جواب عابد نیز این معنا را تأیید می کند: «اگر

برای خدا الاهی «در اینجا» وجود می داشت، چنینعلفی ضایع نمی گشت.» این آرزوی او، به معنای فرض جسمیت برای خداوند متعال نیست. پس او موخید بوده، نه مستضعف. بنابراین ضعف عقل او \_ و در نتیجه ثواب اندک او \_ به همان دلیل است که بیان شد.

### ۳\_ ۵ - عقل: معیار ارزش گذاری عبادت

اسحاق بن عمّار گوید که به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

«قربانت گردم. من همسایه ای دارم که نماز خواندن، صدقه دادن و حج رفتن او بسیار است، [و ظاهراً] عیبی ندارد.»

حضرت می پرسند:

«یا إِسْحَاقُ! كَيْفَ عَقْلُهُ؟»

«ای اسحاق! عقل او چگونه است؟»

اسحاق پاسخ می دهد:

«جُعِلْتُ فِدَاكَ! لَيْسَ لَهُ عَقْلٌ.»

«قربانت گردم، آنچنان عقلی ندارد.»

حضرت می فرمایند:

«لَا يُزْتَفَعُ بِذَلِكَ مِنْهُ.» (۱)

«به همین دلیل، چیزی از آن اعمال، از او بالا نمی رود. (پذیرفته نمی شود.)»

بنابراین کثرت عمل ملاک نیست. بلکه عمل باید مبتنی بر عقل و معرفت باشد تا

ص: ۸۷



مورد قبول واقع شود و با ارزش گردد. و اگر چنین نباشد، سودی نمی بخشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز در بیانی به همین نکته اشاره فرموده اند:

«إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ كَثِيرَ الصَّلَاةِ وَكَثِيرَ الصِّيَامِ، فَلَا تُبَاهُوا بِهِ حَتَّى تَنْظُرُوا كَيْفَ عَقْلُهُ.» (۱)

«اگر کسی را پر نماز و روزه دیدید، به او مباحات نکنید تا بنگرید که عقلش چگونه است.»

یعنی آنچه مایه مباحات می تواند باشد، نماز و روزه بسیار نیست. بلکه عقلی که پایه گذار این اعمال است، می تواند آنها را دارای ارزش و افتخار گرداند.

ص: ۸۸

---

۱- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۲۸.

فصل ۴: عقل و دین

اشاره

ص: ۸۹



## مقدمه

در این فصل، به بحث درباره رابطه عقل و دین می پردازیم. هرکسی که قائل به عقل و حجّیت آن باشد و در عین حال خود را دیندار بداند، باید به دقت رابطه میان عقل و دین را مشخص کند. در این فصل، می کوشیم براساس بحث های پیشین، موضع خود را درباره عقل و دین به صراحت و روشنی بیان کنیم، بی آنکه به پیچ و خم هایی بیفتیم که دیگران بدان گرفتار آمده اند.

## ۴-۱- تعریف دین

پیشتر، درباره عقل سخن گفتیم و ویژگی های آن را برشمردیم. در اینجا پس از تعریف دین به بحث عقل و دین می پردازیم. نخستین و مهم ترین نکته درباره «دین»، این که زمانی سخن گفتن از دین موجه و مقبول است که وجود «خداوند» اثبات شده باشد. در مفهوم دین، ارتباطی با خداوند نهفته است؛ آن هم خداوندی که شایسته بندگی است. به بیان دیگر، اعتقاد به وجود خداوند و لزوم بندگی او، در این بحث مفروض است تا پس از آن بتوانیم سخن از دین برانیم.

ما معتقدیم که دین، همان آیین بندگی خداست و راه و رسم عبادت را به انسان می آموزد. فعلا این مطلب را مفروض می گیریم که صانعی را اثبات کرده ایم و در گام بعد، معرفتی از او نصیب ما شده که او را همه کاره خود می دانیم و به واسطه عقل، سزاوار بندگی یافته ایم. بندگی خداوند، همان خضوع تام در برابر اوست. بندگی، آن است که «بشر» در برابر خداوند \_ به خاطر خود او و نه به دلیلی دیگر \_ سر تسلیم فرود آورد و به

امر او \_ هر چه باشد \_ تن دهد.

سخن در این جاست که اگر ما خدا را شناخته باشیم، با عقل خویش بدین نکته نیز می‌رسیم که او شایسته بندگی است. یعنی عاقل می‌یابد که باید در مقابل این خدای معروف (شناخته شده) خضوع کند، خضوعی که حقی معنایی اعم و فراتر از «اطاعت» دارد و می‌توان آن را غایتِ خضوع و تذلل دانست.

از این پس مفروض می‌گیریم که عاقل، لزوم بندگی خدایی را که شناخته است، به واسطه عقل کشف می‌کند. اگر کسی در این باره مسأله و شبهه‌ای داشته باشد، باید به بحثی عقلی با او نشست، زیرا که استناد به آیات و روایات، در اینجا که هنوز حجیت شرع ثابت نشده کارساز نیست؛ مگر اینکه از جنبه «تنبیه و تذکار شرع نسبت به کشف‌های عقلی» استفاده کنیم.

به طور خلاصه، مدّعی ما این است که خدایی را که بدو معرفت می‌یابیم، خدایی واقعی است. ما به وجود مدبّر و ربّ خود پی می‌بریم و بر روی دیگر سکه ربوبیت او، مربوب و مملوک بودن خود را می‌بینیم. نکته در این جاست که تا زمانی که بدین نقطه نرسیده ایم، نباید سخن از دین به میان آوریم. یعنی باید وجود خداوند و ضرورت بندگی او \_ به عنوان ارکان مقوم دین \_ برای ما مسلّم و محرز شده باشد تا منطقی‌نوبت به بحث از دین برسد. غفلت از این نکته بسیار مهم، منشأ برخی سوء تفاهم‌ها و مشکلاتی در بحث عقل و دین می‌شود که ما برای احتراز از آنها، دیدگاه خود را به روشنی تبیین کردیم.

بنابراین، از این پس، اصل موضوع را این مطلب می‌گیریم که دین، بر قبول خدایی خداوندی مبتنی است که برای بندگی شایسته است و انسان باید از او اطاعت کند. پس م\_راد ما از دین معنای فراگیر و گسترده آن \_ البتّه نزد برخی امروزیها \_ نیست که انواع نحله‌های رفتار و سلوک مانند بودیسم (بودایی گری) و... را دربرمی‌گیرد. دین، راه بندگی خدایی است که به او معرفت یافته ایم و او را به عنوان خداوندی واقعی، مدبّر و قیوم خود می‌یابیم و البتّه او را از هر صفت مخلوقی تنزیه می‌کنیم. دین، پس از معرفت به خدای واحد منزه، شکل می‌گیرد.

تعریف خالص «دین»، که بر معارف کتاب و سنت انطباق دارد، همین راه بندگی خداست. اگر انسان در خود دقیق بنگرد، ذلت، حقارت و استکانت خود را در مقابل خداوند می یابد. کمالات انسان همگی عاریه ای است. آیا این انسان می تواند بنده خداوند نباشد؟ کافی است او فقر ذاتی خویش را بفهمد، آنگاه ضرورت بندگی (نهایت خضوع و تذلل) در برابر خالق خود را \_ به عنوان «باید» بدیهی \_ خواهد یافت. از آن سو، کسی که چنین نگرشی درباره انسان ندارد و همه دارایی هایش را از آن خود می بیند، در سرچشمه انحراف قرار می گیرد، او نمی تواند خدا را حقیقتاً به خدایی بشناسد و لذا بندگی او را هم امری پذیرفتنی نمی داند.

پیوند لطیفی که میان بندگی انسان و خدایی خدا وجود دارد، با نگرش اومانستی حاکم بر پاره ای از فلسفه ها هرگز سازگار نیست. همه این فلسفه ها انسان را اصل گرفته اند و خدایی را معرفتی می کنند که باید حقوق این انسان را تأمین کند. گویی که انسان، حقوق ذاتی و اولیّه ای دارد که اگر خداوند بخواهد خدایی کند، باید آن حقوق را مطابق میل انسان برآورده سازد.

در حالی که از تذکرات پیشین چنین برمی آید که اگر بخواهیم به دینی معتقد باشیم، خود بخود «اومانسیم» و انسان محوری محو می گردد. اگر انسان واقعاً خود را بشناسد، فقر و بیچارگی خود را می یابد؛ آنگاه، از این آیت درونی به خدایی خدایش پی می برد و این بدیهی عقلی را که خدا شایسته بندگی است، تصدیق می کند. آری! «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» (۱) «هر که خویشتن خود را بشناسد، پروردگارش را شناخته است.»

یعنی ربوبیت ربّ نقش سکه ای است که بر روی دیگرش عبودیت عبد، نقش بسته است.

دین همان روش بندگی خداست. بنابراین باید مطابق خواست خدا باشد. یعنی اگر به مفهوم اطاعت محض و خضوع کامل در مقابل خدا قائل باشیم، دیگر نمی توانیم به دلخواه خود، از هر راهی به وادی بندگی وارد شویم. گونه بندگی خدا، باید مطابق خواست

ص: ۹۳

و رضای خود او باشد و هر شیوه رفتاری را نمی توانیم بندگی نام نهیم. مثلاً خداوند به ابلیس امر به سجده بر آدم می کند. (۱) اما او تسلیم نمی گردد و عرضه می دارد: اگر مرا از

سجده بر آدم معاف کنی، تو را چنان عبادت کنم که کسی تاکنون آنگونه تو را عبادت نکرده باشد. (۲) این رفتار، عین تمرد و سرکشی است نه تعبد و بندگی! عقل می گوید که در

کار بندگی خدا، باید رضا و خواست او ملحوظ باشد، و گرنه بندگی او نیست.

خلاصه آنکه دین، آیین بندگی خداست، مطابق با خواست و بیان خود او و هر گونه تعریف دیگری از دین، پذیرفتنی نیست.

## ۴\_۲\_ عقل: بیان تکوینی خداوند

دانستیم که دین، عبارت است از آیین بندگی خدا، مطابق با بیان او. حال نوبت به توضیح درباره «بیان» خداوند درباره عبادت او می رسد. این بیان به دو گونه تحقق می یابد: تکوینی و تشریحی. بیان تکوینی خداوند، یعنی: اعطاء عقل به بندگان و بیان

ص: ۹۴

۱- باید توجه داشت که سجده بر آدم علیه السلام به معنای معبود بودن آدم علیه السلام نبوده؛ بلکه سجده در برابر حضرت آدم علیه السلام به امر خدای متعال و به همین جهت مصداق عبادت او بوده است. از طرف دیگر، در روایات، این سجده را مصداق تعظیم و اکرام دانسته اند. چنانکه امام رضا علیه السلام می فرمایند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ آدَمَ وَ أَوْدَعَنَا صُلْبَهُ. وَ أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُودِ لَهُ تَعْظِيمًا لَنَا وَ إِكْرَامًا وَ كَانَ سُجُودُهُمْ لِلَّهِ تَعَالَى عِبَادَةً وَ لِآدَمَ إِكْرَامًا وَ طَاعَةً لِكُونِنَا فِي صُلْبِهِ...»: «همانا خداوند تبارک و تعالی، آدم را آفرید و ما را در صلب او به ودیعت نهاد. و ملائکه را به سجده در برابر او امر کرد، به خاطر بزرگداشت و گرامی داشت ما. و سجود آنان برای خدای متعال از سر عبودیت و در برابر آدم به خاطر اکرام و طاعت بود، به جهت قراردشتن ما در صلب او...» (عیون اخبار الرضا علیه السلام / ج ۱ / ص ۲۶۳)

۲- ... فقال ابليس: «يَا رَبِّ اغْفُنِي مِنَ السُّجُودِ لِآدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ أَنَا أَعْبُدُكَ عِبَادَةً لَمْ يَعْبُدْهَا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَ لِأَنْبِيِّ مُرْسَلٌ». قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: «لَا حَاجَةَ لِي إِلَى عِبَادَتِكَ؛ إِنَّمَا أُرِيدُ أَنْ أُعْبِدَ مِنْ حَيْثُ أُرِيدُ لَا مِنْ حَيْثُ تُرِيدُ». فَأَبَى أَنْ يَسْجُدَ... (تفسیر القمی / ج ۱ / ص ۴۲)

تشریحی یعنی ارائه همان مطالبی که رسولان الهی به عنوان شرع به بشر عرضه داشته اند.

در مورد بیان تکوینی، در بحث حجّیت عقل توضیح دادیم. خداوند، عقل را حجّت الهی از سوی خود قرار می دهد، و این همان بیان تکوینی اوست. وقتی چیزی به سبب عقل مکشوف می شود، می توان آن را به خداوند نسبت داد و حاکی از رضا و سخط او دانست. همچنین است وقتی که کلامی از رسولی یا امامی می شنویم که انتساب او به خداوند، عقلا برایمان ثابت شده است. آن سخن نیز رضا و سخط الهی را می نمایاند. در اینجا حدیثی را که در بحث حجّیت عقل آوردیم، مجدّدآ یادآور می شویم. امام امیرالمؤمنین علیه السلام عقل را شرعی از درون و شرع را عقلی از برون دانسته اند.<sup>(۱)</sup>

اشتراک عقل و شرع در این است که هر دو بیانگر خواست خدایند؛ یکی داخلی و دیگری خارجی.

برای دانستن رابطه میان بیان تکوینی خداوند با بیان تشریحی او، باید مصادیق بیان تکوینی خداوند را — که پایه گذار دینداری است — برشماریم. از نخستین و مهم ترین اصل اعتقادی یعنی توحید آغاز می کنیم. توحید خداوند، یعنی واحد شمردن و یکتا دانستن او که انسان، با عقل خویش به این عقیده می رسد. انسان عاقل، بعد از آنکه تبّه به وجود خدایش یافت، ضرورت ایمان و اعتقاد به او را درمی یابد. همچنین می یابد که باید او را خارج از دو حدّ تعطیل و تشبیه بداند. در مبحث توحید بیان می شود که معرفت الله (برخلاف اثبات صانع) با عقل حاصل نمی شود، اّمّا به هر حال، توحید (نفی تعطیل و نفی تشبیه) کاملاً عقلی است.

رکن دوم از اعتقادات، اعتقاد به نبوّت نبی است. در این مورد هم، انسان عاقل می فهمد که چه کسی پیامبر است. آنگاه با عقل خویش درمی یابد که «باید» به این پیامبر، مؤمن و معتقد گردد. همچنین است امامت ائمه: که برای انسان عاقل روشن می شود. آنگاه ضرورت اعتقاد به امامت به عنوان مقامی الهی (در ادامه نبوّت) نیز عقلا ثابت

ص: ۹۵



می گردد. حکم عقل در اینجا لزوم اطاعت از دستور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در خصوص اعتقاد به امامان علیهم السلام است. یا اینکه عاقل با دیدن معجزاتی از امام علیه السلام عقلا به مقام الهی و صدق ادعای ایشان پی ببرد.

هدف از بحث اخیر، این است که مشخص شود اگر ما قائل به عقل باشیم، تا کجا باید پیش آییم. معلوم شد که ضرورت ایمان به خدا و اعتقاد به نبوت نبی و امامت امام، از طریق عقل مکشوف می شود. این هر سه، لبّ دین و بنیان دینداری هستند.

البته باید دانست که اصل بعث نبی از جانب خداوند، ضرورت عقلی ندارد. همچنین نمی توان به ضرورت عقلی گفت که پیامبر باید واجد همه کمالات باشد. تنها این مطلب عقلی است که پیامبر، باید در پیامبری خود \_ یعنی در دریافت پیام خداوند و ابلاغ آن به مردم \_ از اشتباه و خطا معصوم باشد. در مورد امام هم باید یادآور شویم که ضرورت وجود امام و تعریف او عقلی نیست. البته بیاناتی به عنوان ادله عقلی بر لزوم بعث نبی یا وجود امام مطرح می شود که همگی مخدوش هستند و در بحث نبوت و امامت قابل طرح و نقد می باشند.

باید توجه داشت که وقتی چیزی واقعاً عقلی نیست، نباید آن را عقلی جلوه داد. شیوه منصفانه آن است که از ابتدا آنچه را که در دایره مکشوفات عقل می گنجد، از آنچه عقلی نیست، جدا کنیم. ما عقل را نعمتی بس با برکت و اهمّیت، و مبنایی بی بدیل برای دینداری می دانیم. ولی در عین حال تأکید می کنیم که دایره و قلمرو آن در گام اول محدود است و شامل بسیاری از اموری که برخی آنها را عقلی پنداشته اند نمی شود. لزوم بعث نبی و تعیین امام نیز، از جمله مواردی است که نمی توان گفت عقل درباره آنها کشفی دارد.

اما در یک نگرش پسینی، برای ما مسلم می شود که خداوند، رسولانی برانگیخته و امر پیام آوری را به آنان سپرده است. پس از آن عقلا کشف می کنیم که در کار رسالت رسول الهی، نباید خطایی راه یابد. چرا که در آن صورت، نقض غرض می شود و خلاف حکمت خداوند، محقق می گردد. همچنین اکنون که می بینیم «امامت» \_ با مفهوم خاصی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تعریف کرده است \_ واقعیت دارد، باز هم عقلا می گوئیم که امام، حدّ اقل

در اموری که مربوط به شؤونِ امامتِ اوست، باید مصون از اشتباه و معصوم از خطا باشد. امّا عقل در مورد دیگر شؤون و کمالات نبی و امام، ساکت است.

تفصیل این بحث را در جایگاه خود باید یافت.

## ۴-۳\_ دینداری در حوزه مستقلّات و غیر مستقلّات عقلیه

### اشاره

«تعبد» \_ به معنای لغوی آن یعنی دینداری و بندگی \_ در حوزه مستقلّات عقلیه، با تسلیم نسبت به آن مستقلّات حاصل می شود. چنانکه گفتیم، ضرورت ایمان به خداوند و نبوت نبی و امامت امام با عقل روشن می شود؛ یعنی این هر سه، مستقلّ عقلی هستند. «تسلیم» نسبت به این مستقلّات عقلیه یعنی توحید (واحد دانستن) خداوند و معتقد به نبوت و امامت شدن. بخشی از فروع دین هم در حوزه مستقلّات عقلیه قرار می گیرند که تسلیم نسبت به آنها هم یعنی عمل بر طبق یافته های عقلی خویش در مورد آنها. با عمل به مکشوفات عقل \_ هم در اصول و هم در فروع \_ می توان گفت که عبادت خداوند تحقّق یافته و این، ارزش بسیار مهم و انکارناپذیر عقل را می نمایاند. به طور کلی همه اموری که عقل مستقلاً درباره آنها کشفی دارد \_ چنانکه پیشتر گفته ایم \_ از مستقلّات عقلیه محسوب می شوند و عمل به آنها، مصداق عبادت خداوند است.

اساساً برای این که عقل، حجت خدا و شرعی از درون باشد، باید بتوان با عمل به احکام آن، خدا را عبادت کرد؛ زیرا عبادت یعنی رفتار مطابق با خواست خدا، که عقل در حوزه مستقلّات عقلیه، نمایاننده این خواست الهی است.

با سیر اندکی در مباحث اخلاقی دین، (۱) روشن می شود که در حوزه وسیع

اخلاقیات، کمتر حکمی یافت می گردد که عقل درباره آن ساکت باشد. مثلاً قبح کبر، بخل و حسد از یک سو، و حسن ایثار، کظم غیظ، حلم و احسان به والدین از سوی دیگر با عقل

ص: ۹۷

---

۱- به عنوان نمونه به مجموعه شریف بحار الانوار، کتاب الایمان و الکفر، بحث مکارم الاخلاق و مساوی الاخلاق مراجعه کنید.

روشن می گردد. بخش عمده ای از مستقلات عقلیه \_ اگر نگوییم همه آنها \_ را همین امور اخلاقی تشکیل می دهند که اهمّیت فراوان دارند.

هدف از ذکر نکته اخیر، توجّه دادن به وسعت مکشوفات عقلی دین است. البتّه ممکن است عقل، موضوعی را در حدّ سنّت (مستحب) یا نکوهیده (مکروه) بیابد، حال آنکه شرع آن را فریضه (واجب) یا حرام بداند.

## دینداری در غیرمستقلات عقلیه

### اشاره

احکام شرع بر دو گونه است :

### الف \_ احکام ارشادی (تأییدی)

گاهی عاقل در حوزه مستقلات عقلیه به حکمی شرعی برمی خورد و آن حکم را دارای جنبه ارشادی می بیند؛ یعنی حکم شرع او را به کشف عقلانی او ارشاد می کند. در این گونه موارد، شرع، فقط شأن تذکّاری و تنبیهی دارد. به عنوان مثال، وجوب اطاعت از خداوند و فرستاده او از مستقلات عقلی است. بنابراین، حکم شرع به اطاعت از خداوند و رسول، حکمی ارشادی است:

«أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ.» (۱)

«خداوند و رسول را اطاعت کنید.»

### ب \_ احکام مولوی (تأسیسی)

گاه برای عاقل وجوب عمل به کاری مطرح می شود، صرفاً به این دلیل که مولا به آن امر کرده است. بسیاری از فروع عملیه جوارحی دین، چنین هستند که از احکام مولوی

به شمار می روند. مثلاً انسان مناسک حج و احکام آن را عقلاً کشف نمی کند. فقط از این جهت بدان تسلیم می شود و بر طبق آنها عمل می کند که آن احکام مورد امر مولا است. دینداری در حوزه غیر مستقلات عقلیه اینگونه محقق می شود.

ص: ۹۸

قاعده ملازمه قاعده ای است که فقها و اصولیین آن را وضع کرده اند. می گویند:

«كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَ كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ».

ظاهر این قاعده، قضیه ای دو شرطی است. اما در واقع متشکل از دو قضیه شرطیه جدا از هم است که هر کدام به گونه ای خاص و متفاوت از دیگری معنا می شود. با توجه به توضیحات اخیر معنای هر کدام را می توان یافت.

قضیه شرطیه اول: «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ»: هر آنچه عقل بدان حکم کند، شرع نیز به آن حکم می کند. این مطلب در حوزه مستقلات عقلیه مطرح می شود. اموری را که عقل مستقلاً تشخیص می دهد، مورد تأیید شرع نیز هست. مثلاً عقل، حُسن احسان به والدین را می نمایاند و ما به دلیل حُجَّتِ عقل \_ حتی پیش از رجوع به کتاب و سنت \_ می دانیم که این مطلب مورد تأیید شرع نیز هست. البته ممکن است عقل، امری را مستحب یابد، اما شرع آن را واجب بداند. ولی به هر حال، مخالفت شرع با آن امکان ندارد. یعنی چنان نیست که \_ مثلاً \_ در شرع، احسان به والدین حَسَن نباشد.

قضیه شرطیه دوم: «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ»: هر آنچه شرع بدان حکم کند، عقل نیز به آن حکم می کند. این قضیه در حوزه غیر مستقلات عقلیه مطرح می شود. البته در حوزه مستقلات نیز، این جمله معنادار است، اما اطلاع جدیدی به دست نمی دهد. زیرا در مستقلات عقلیه، حکم شرع همان حکم عقل است. در این صورت معنای قضیه شرطیه چنین می شود: هر چیزی که عقل بدان حکم می کند، عقل به همان حکم می کند. (توتولوژی) اما برخی امور، غیر مستقلات عقلیه اند. مثال بارز آن، احکامی از شرع است که عقل، حکمی درباره آن ندارد؛ مانند وجوب نماز خواندن. عقل فقط نشان می دهد که شکر منعم نیکوست. ولی اینکه نماز گزاردن مصداق شکر منعم است، در دایره فهم های عقلی نیست. حال اگر شرع به اقامه نماز حکم کرد، عاقلی که به عقل خویش حُجَّتِ شرع را دریافته است، آن را تأیید می کند و لزوم اطاعت از شرع را درمی یابد. در نتیجه عقل، ضرورت اقامه نماز را کشف می کند، اما نه اینکه حکم نماز از مستقلات

عقلیه باشد. در اینجا، مستقل عقلی، همان لزوم تبعیت از شرع است. عاقل، به واسطه همین کشف عقلانی، به وجوب اقامه نماز پی می برد.

بنابراین، عقل اصل عبودیت را تأیید می کند و لازم می شمارد؛ امّا لزوماً همه مصادیق عبادت را نشان نمی دهد. معنای صحیح قضیه دوم هم همین است.

## دو حجت خداوند بر مردمان

گفته شد که خداوند متعال، به وسیله بیان تکوینی و تشریحی (عقل و شرع)، راه بندگی خود را به بشر نمایانده است. در این جا به مناسبت، به کلام مهم و ژرف امام کاظم علیه السلام اشاره می شود. حضرتش به هشام بن الحکم می فرماید:

«یا هشام! إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ. فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ، فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيْمَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ، فَالْعُقُولُ.» (۱)

«ای هشام! به راستی خداوند را بر مردم دو حجت است: حجتی نمایان و حجتی پنهان. حجت نمایان [بیرونی]، رسولان و انبیاء و ائمه: هستند و حجت پنهان [درونی] عقلهاست.»

خداوند، به وسیله حجت ظاهری (فرستادگان او) و حجت باطنی (عقول)، حجت را بر بندگان خود تمام کرده است. زمانی که آنها به این حجت ها تن ندهند و برخلاف مقتضای آنها عمل کنند، خداوند با ایشان احتجاج می کند؛ زیرا که اتمام حجت، زمینه احتجاج و مؤاخذه را فراهم می آورد.

این نکته مهم است که در دیدگاه دینی، فقط عقل و شرع حجت هستند و بقیه امور، از قبیل مکاشفات، الهامات، رؤیاها و القائنات — برای غیر انبیاء و ائمه: هیچ یک حجت ندارند؛ زیرا دلیلی از عقل و نقل برای حجت آنها نداریم. همه اینها تنها در صورتی قابل تأییدند که پشتوانه عقلی یا نقلی داشته باشند. این گونه امور، گاهی بیش از یک بحث علمی دقیق، در افراد اثر می گذارد و جالب جلوه می کند؛ در حالی که به خودی

ص: ۱۰۰

خود حجّیت ندارند و باید آنها را برای بررسی و ارزیابی به عقل و شرع ارجاع داد. عقل، حجّت باطنی است و حجّیت پیامبران و ائمه : هم به عقل اثبات می گردد، بنابراین شرع هم به پشتوانه عقل حجّیت می یابد. لذا حجّت در حجّت عقلی و شرعی منحصر است و غیر از این دو چیزی حجّیت ندارد. توجه به این نکته، باب بسیاری از ادعاهای نابجا و انحرافات ناروا در دین را می بندد.

#### ۴\_۴\_ تعریف مستضعف

کسانی از بشر هستند که خداوند بر آنها، حجّت ظاهری یا هر دو حجّت باطنی و ظاهری را تمام نکرده است. در لسان دین مبین اسلام، این گونه افراد را «مستضعف» می نامند. اگر خداوند به کسی عقل عطا نکرده باشد، طبیعتاً حجّت ظاهری هم بر او تمام نمی گردد. باید توجه کنیم که اتمام حجّت و اعطاء هدایت، بر خداوند، واجب نیست. اتمام حجّت، تنها مقدمه ای است بر اینکه خداوند در صورت تخلف بندگان، آنها را مؤاخذه کند و کیفر دهد. لذا اگر حجّت را بر کسی تمام نکرد، مؤاخذه و کیفر نیز مطرح نخواهد بود. کودکان خردسالی که در کودکی از دنیا می روند و به بهره مندی از نور عقل نمی رسند، از جمله مستضعفان هستند. این واقعیت هرگز مخالف عدل و حکمت الهی نیست. اساساً ما چه می دانیم که هدف خداوند از خلق آنها چه بوده است. بنابراین اظهاراتی از قبیل اینکه چنین افرادی عبث خلق شده و به هدف از خلقت نرسیده اند، یاوه گویی هایی بیش نیست. دست خداوند در اعطا و منع هدایت باز است و ضرورتی برای او در اتمام حجّت وجود ندارد. هر کس را به هر میزان که بخواهد، از هدایت خویش بهره مند می سازد. مثلاً ممکن است به کسی عقل بدهد، اما او را از دریافت و تلقی شرع محروم بدارد. بر چنین کسی که خود در محرومیت از شرع، مقصّر نیست، حجّت ظاهری تمام نگردیده است. خلاصه آنکه اصل وجود مستضعف \_ با مفهومی که آمد \_ امری کاملاً محتمل است و هیچ خلاف حکمتی را پیش نمی آورد، گرچه تشخیص مصادیق آن، با دیده محدود بشری ما بسیار دشوار است.

پیش تر درباره هماهنگی عقل و شرع \_ در قالب توضیح قاعده ملازمه \_ مطالبی گفته شد. در این قسمت، ضمن تأکید مجدد بر این هماهنگی، به عدم مخالفت میان آن دو نظر می افکنیم.

عقل، نوری است که تاریکی جهل را تا شعاع وسیعی می زداید و پاره ای از حقایق را به عنوان مستقلات عقلیه برای عاقل آشکار می سازد. حجیت عقل در این قلمرو جای هیچ گونه تردید و ابهامی ندارد. در محدوده ای که عقل روشنگری دارد، قطعاً حجیت است. نیز گفته شد که حجیت عقل، ذاتی است. از طرف دیگر، وحی نیز حجیت است. حجیت معارف و حیانی (اعم از قرآن و کلام انبیاء و اوصیاء:) بر پایه حجیت عقل اثبات می شود. البته گستره حقائق مکشوف به وحی، بسیار بزرگتر از دایره مستقلات عقلیه است.

بخشی از احکام وحی، جنبه ارشادی و امضائی نسبت به احکام عقل دارد (مانند مطالب اخلاقی). اما بسیاری از احکام شرعی، غیر مستقلات عقلیه هستند که به نور عقل مکشوف نمی شوند (مانند وجوب اقامه نماز).

نکته مهم مورد بحث در این جا، آن است که عقل و وحی در واقع نمی توانند باهم تعارض داشته باشند. چون هر دو حجیت خداوند و کاشف از رضا و سخط اویند. عقلاً نمی توان دو امر متعارض را حجیت های خداوند تلقی کرد. پس می توان گفت: محال است که این دو، در چیزی تعارض و اختلاف واقعی داشته باشند. البته گاه تعارضاتی «ظاهری» میان آنچه مدلول عقل و وحی می انگارند، به نظر می رسد که باید بررسی شود.

در چنین مواردی، دو حالت قابل فرض است:

الف \_ آنچه را مدلول وحی می دانند و با عقل تعارض دارد، واقعاً مدلول وحی نباشد. این حالت خود بر دو نوع است: یا اساساً آن مطلب در لسان وحی نیامده و یا اینکه از گزاره ای دینی برداشت شده که ظاهر آن مراد نیست.

مثال نوع اول: آنان که معتقدند: «خدا با چشم سر در قیامت دیده می شود»، سخنی

بی اساس به دین نسبت داده اند که مخالفت صریح با حکم آشکار عقل دارد. در این مورد، با مراجعه به منابع معتبر نقلی و بررسی سندی چنین گزاره ای، به دینی نبودن آن پی می بریم. (۱)

مثال نوع دوم: در مورد آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (۲) با عقل

خویش، استواء و استقرار جسمانی خداوند متعال بر عرش را با قطعیت نفی می کنیم (و سایر آیات و روایات محکم را مؤید این نفی قطعی می دانیم). لذا درمی یابیم که این ظاهر باید تأویل شود؛ البته تأویلی روشمند و مضبوط، که جز از راسخان در علم (اهل البیت علیهم السلام) ساخته نیست.

نتیجه آنکه در هر دو نوع، تعارضی «واقعی» میان حکم عقل و وحی وجود ندارد.

اکنون به حالت دوم می پردازیم:

ب \_ برخی تعارضات ظاهری، ریشه در آن دارد که مطلبی را که عقلی نیست، عقلی و متعارض با مدلول وحی «می پندارند». منشأ این پندار، راهیابی خطا در برداشت های انسان به سبب محجوب گشتن عقل اوست. با اندکی تأمل عقلانی به مدد شأن تشبیهی حجج ظاهری، می توان این حجابها را زدود. به عنوان مثال: قصه امر الهی به

ص: ۱۰۳

۱- در جوامع حدیثی اهل سنت، امثال این احادیث، فراوان به چشم می خورد. به عنوان مثال، در صحیح بخاری ج ۱ باب فضل صلاه العصر چنین آمده است: «جریر می گوید: یک شب (شب چهاردهم) در حضور رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بودیم. آن حضرت نگاهی به قرص ماه کرد. آنگاه فرمود: همانطور که قرص اینماه را می بینید، خدا را نیز خواهد دید و در دیدار خداوند، هیچ فشار و ناراحتی بر شما وارد نخواهد گشت.» این گونه موارد معارض با حکم عقل مانند نسبت دادن صورت، چشم، دست، انگشت، کمر، ساقو پا \_ با تشبیه به آنچه در انسان است \_ به خداوند در جوامع حدیثی اهل سنت وجود دارد. برای تحقیق بیشتر در این زمینه، به کتاب «سیری در صحیحین» مراجعه نمایید. البته با توجه به نحوه تدوین احادیث شیعه، اینگونه احادیث در کتب روایی شیعه یافت نمی گردد.

۲- طه / ۵.



حضرت ابراهیم علیه السلام به ذبح فرزندش، از حقائق قرآنی است. (۱) اما ممکن است کسانی

این امر را مصداق امر به قبیح و معارض با حکم عقل بپندارند و بعضاً توجیهاتی هم ارائه کنند. در توضیح می توان چنین گفت:

۱. خداوند متعال نسبت به آفریده های خود مالک علی الاطلاق است.

۲. هیچ قبحی ندارد که خداوند بنده ای از بندگانش را به چیزی امر کند که نتیجه آن طبق روال عادی، مردن فرد بی گناهی باشد، همانگونه که همواره عزرائیل را امر به قبض روح بندگان می کند. این نکته، مکشوف عقل است که از نکته پیشین نتیجه می شود.

۳. این بار هم ابراهیم علیه السلام مأمور انجام عملی شد که روی روال عادی منتهی به مردن حضرت اسماعیل می گردید.

۴. درباره ایجاد سبب عادی مردن، عقل به طور کلی حکم نمی کند که قبیح است، بلکه قبح آن را مشروط می یابد. یعنی عقل می گوید: در شرایطی که خداوند به کشتن فردی امر نکرده باشد، ایجاد چنین سببی جائز نیست. ولی اگر امر خدایی در کار باشد، دیگر عقل قبحی نمی یابد.

۵. انسان مجرم را قصاص می کنند. علت جواز این قصاص، بازهم امر خداست؛ وگرنه عقل \_ به خودی خود \_ جواز قصاص یک قاتل را کشف نمی کند. بلکه این امر خداست که به عنوان مالک انسانها، قصاص را جائز یا غیرجائز می کند.

بنابراین عقلی که خدا را پذیرفته است، در مورد ایجاد سبب عادی مردن یک انسان، حکمی مشروط دارد. یعنی می گوید: این عمل قبیح است، مشروط بر اینکه خداوند بدان امر نکرده باشد. و همچنین باید توجه داشت که وقتی خداوند امر به انجام کاری

ص: ۱۰۴

---

۱- «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ: يَا بَنِيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى. قَالَ: يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» (پس وقتی که به حد کار کردن رسید، گفت: ای فرزندم در خوابی بینم که تو را ذبح می کنم. بنگر که نظرت چیست؟ گفت: ای پدرم آنچه را امر شده ای انجام ده. ان شاء اللهمرا از صابران خواهی یافت.) (صافات / ۱۰۲)

می کند که عادتاً منجر به مرگ کسی می شود، لزوماً این امر به خاطر کيفر و مجازات آن شخص نیست؛ تا برای صحت آن امر و جنبه کيفری داشتن آن، گناهکار بودن آن شخص لازم باشد. اساساً در این مورد \_ و در قبض روح بندگان توسط ملک الموت \_ بحث کيفر و مجازات مطرح نیست. بلکه خداوند مالک علی الاطلاق، اراده فرموده که امانت حیات را از انسانی بازپس بگیرد و این اراده و امر در پی آن، هرگز قبیح نیست. آری، اگر امر خداوند جنبه کيفری داشته باشد، شرط لازم برای صحت آن امر، گناهکار بودن فردی است که طبق حکم الهی مورد کيفر واقع می شود. چون مجازات انسان به خاطر کاری که انجام نداده عقلاً قبیح است. در واقع عاقل، این کار را مصداق «ظلم» می یابد. جان هر کس به تملیک خداوند به ملک او درآمده و مالک حقیقی آن خود خداست. بنابراین تصرف هر کس \_ حتی خود شخص \_ در آن، بدون اذن پروردگار، تصرف عدوانی محسوب شده، مصداق ظلم می باشد. در مورد امر به ذبح اسماعیل علیه السلام، مجموعه نکات گفته شده مغفول مانده و از آن به غلط، «تعارض حکم عقل با وحی» را نتیجه گرفته اند.

مثال دیگر: در قصه حضرت موسی و خضر علیهما السلام و کارهای اعتراض برانگیز جناب خضر، ایشان حکمت کارهای خود را توضیح می دهد. آنگاه روشن می شود که همه آنها جزء «غیر مستقلات عقلیه» بوده اند و حضرت خضر به حکم خداوند، آن ها را انجام داده و هیچ یک از آنها جزء مستقلات عقلیه نیستند.

این داستان در آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره مبارکه کهف آمده است.

حضرت خضر علیه السلام پیش چشم حضرت موسی علیه السلام سه کار انجام داد که در ظاهر عاقلانه جلوه نمی نمود. ایشان ابتدا به سوراخ کردن کشتی پرداخت که بر آن سوار بودند.

سپس نوجوانی را کشت و بعد دیواری را که در حال فرو ریختن بود، تعمیر کرد. این همه اعتراض موسی علیه السلام را برانگیخت و حضرت خضر، حکمت تک تک این کارها را برشمرد. فرمود که کشتی متعلق به بیچارگانی بود که در دریا کار می کردند. خواستم آن را معیوب کنم تا فرمانروایی که به دنبال آن است، آن را به غضب نگیرد. (کهف / ۷۹) آن نوجوان هم پدر و مادر مؤمنی داشت که ترسیدم مبادا باعث طغیان و کفر آنها شود. (کهف / ۸۰) و آن

دیوار هم از آن دو نوجوان یتیم در شهر بود که زیر آن گنجی مخفی بود. پدر آنها صالح بود و پروردگار خواست که آن دو به سن بلوغ رسند تا گنجشان را بیرون آورند. (کهف / ۸۲)

نکته اساسی و محوری در همه این موارد \_ که فهم صحیح مسأله را ممکن می سازد \_ این است که هیچ کدام، از مستقلات عقلیه نبوده اند. به همین جهت تنها معیار کشف حسن یا قبح آنها، امر خداوند در آن موارد است. توضیحاتی که حضرت خضر علیه السلام برای کارهایشان داده اند، هیچ کدام آنها را جزء مستقلات عقلیه قرار نمی دهد. به عبارت دیگر «سورخ کردن کشتی» قبح ذاتی ندارد. با توجه به توضیحاتی که در فصول پیشین گذشت، نفس این عمل (سورخ کردن کشتی) نه محکوم به حُسن است و نه قبح. آنچه ذاتاً قبیح می باشد، «ظلم» است و در مواردی که «سورخ کردن کشتی» مصداق ظلم باشد، قبیح می شود و اگر مصداق ظلم نباشد قبیح نخواهد بود. بدین ترتیب در شرایط عادی، (وقتی امر خاصی از جانب خداوند وجود نداشته باشد) کشتی از آن صاحب کشتی است و «طبق امر خداوند» هرگونه تصرفی در کشتی با اجازه صاحب آن جایز است. لذا کسی بدون اذن صاحب کشتی هیچ گونه تصرفی در آن نمی تواند بکند. در این شرایط «سورخ کردن کشتی» بدون اجازه صاحب آن مصداق «ظلم» می شود. اما اگر شرایط تغییر کند، مثلاً امر خاصی از جانب خداوند به یکی از بندگان برگزیده اش صادر شود که «فلان کشتی را سورخ کن»، در این صورت همان خدایی که تصرف در اموال دیگران را بدون اجازه ایشان \_ به طور کلی \_ جایز ندانسته بود؛ به خاطر املکیتی که نسبت به ملک دیگران دارد، اجازه فرموده (بلکه امر کرده) که حضرت خضر علیه السلام کشتی را سورخ نماید. در اینجا دیگر، «سورخ کردن کشتی» مصداق ظلم نیست و به همین دلیل قبیح هم نیست.

بیان خود حضرت خضر علیه السلام که در قرآن از قول ایشان نقل شده، پرده از همین واقعیت برمی دارد:

«وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي.» (۱)

ص: ۱۰۶

«و من آن را از جانب خود (سرخود) انجام ندادم.»

کلام ایشان \_ به تلویح \_ بر این حقیقت دلالت می کند که انجام چنان کارهایی به صورت سرخود جایز نیست. بلکه تنها اگر امر خاصی از جانب خداوند به کسی باشد، مجاز به انجام آنها می شود. دلیل جواز آنها هم همان است که در صورت وجود امر خاصی از جانب پروردگار هیچ یک از آن کارها مصداق ظلم نخواهد بود.

در مورد «کشتن نوجوان» همان توضیحی که درباره سوراخ کردن کشتی بیان شد، مطرح است. «کشتن نوجوان» فی نفسه (ذاتاً) نه قبیح است و نه حسن. اگر این عمل مصداق «ظلم» باشد، قبیح و اگر نه حسن است. در شرایطی که امر خاصی در کار نباشد، «قتل غلام» ظلم است، چرا؟ چون اختیار جانهای افراد به دست خداست و خداوند به طور طبیعی اجازه چنین تصرفی را در ملک خودش به کسی نداده است. توضیحات حضرت خضر علیه السلام در بیان حکمت کارهای مذکور، هیچ کدام صورت مسأله را تغییر نمی دهد.

بنابراین اگر بدانیم که کسی در آینده مرتکب گناهی می شود، مثلاً پدر و مادر خود را به کفر وامی دارد، این علم ما مجوز آسیب رساندن به او را صادر نمی کند؛ چه رسد به اینکه مجاز به کشتن او شویم.

حضرت خضر علیه السلام هم در بیانات خودشان صرفاً برخی از حکمت های پنهان امر خداوند را آشکار کرده اند و نخواستند با این توضیحات، عمل خود را به صورت کاری «ذاتاً خوب» ارائه دهند. همانطور که گفتیم هیچ یک از کارهای ایشان، «ذاتاً» نه خوب بود و نه بد. آنچه مهم است و تنها معیار قضاوت درباره اعمال ایشان می باشد، همان است که فرمود: «و ما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي.» بقیه توضیحات ایشان، صرفاً آگاهی ما (و در آن زمان حضرت موسی علیه السلام) را نسبت به حکمت های پنهان بالا می برد و تأثیری در نوع قضاوت عقل نسبت به کارهای عجیب حضرت خضر علیه السلام ندارد.

بله وقتی امر خدا \_ نسبت به قتل غلام \_ در کار باشد، دیگر عمل حضرت خضر علیه السلام مصداق «ظلم» نخواهد بود؛ چون مالک جانها خداست و همو خواسته که یک ی از

بندگان، سبب عادی قبض روح بنده ای دیگر را فراهم کند. در این جا هم \_ مانند ذبیح فرزند حضرت ابراهیم علیه السلام \_ بحث مجازات و کیفر مطرح نیست تا اعتراض شود که چرا این نوجوان بی گناه را پیش از گناه مجازات کرده اند؟! امر خداوند به کشتن نوجوان اصلاً جنبه کیفری نداشته است. بنابراین بی گناهی نوجوان، در قضاوت ما نسبت به حسن یا قبح کار حضرت خضر علیه السلام دخالتی ندارد.

حدیثی زیبا که از امام صادق علیه السلام درباره ماجرای حضرت خضر علیه السلام و کارهای عجیب ایشان نقل شده، تأییدی است بر همه آنچه در این جا بیان شد. در این حدیث از قول حضرت خضر علیه السلام به حضرت موسی علیه السلام آمده است:

«إِنَّ الْعُقُولَ لَا تَخُكُّمُ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ - تَعَالَى ذِكْرُهُ - يَلِ أَمْرُ اللَّهِ يَحْكُمُ عَلَيْهَا فَسَلِّمْ لِمَا تَرَى مِنِّي وَ اصْبِرْ عَلَيْهِ فَقَدْ كُنْتُ عَلِمْتُ أَنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا.» (۱)

«همانا عقلها بر امر خداوند \_ تعالی ذکره \_ حاکم نیست؛ بلکه امر خداوند بر آنها حکومت می کند. پس تسلیم چیزی شو که از من می بینی و بر آن صبر کن و من می دانستم که تو توانایی شکیبایی با من نداری.»

بنابراین در قلمروی غیر مستقلات عقلیه، عقل حکمی نسبت به اوامر الهی ندارد. بلکه تنها حکم عقل \_ در اینگونه موارد \_ تسلیم به امر خداوند است. اینکه حضرت فرموده اند: امر خداوند بر عقول حاکم است، می تواند ناظر به همان نکته لطیفی باشد که گفتیم. امر الهی در تعیین مصداق حکم کلی عقل دخالت دارد و می تواند عمل خاصی را از اینکه مصداق «ظلم» باشد، خارج کند و به این ترتیب قبح عقلی آن را از بین ببرد. جمله اول کلام فوق هم ناظر به این حقیقت است که عقل \_ در محدوده روشنگری خود که فقط ماهیت کلی ظلم را قبیح می یابد \_ در مورد امر خداوند \_ که مصداق ظلم و عدل را مشخص می کند \_ حکمی ندارد. لذا دو حوزه (عقل و شرع) هیچ تعارضی با هم پیدا نمی کنند.

قیاس مصطلح در فقه نیز تعارض ظاهری میان عقل و وحی پدید می آورد. به عنوان

ص: ۱۰۸

مثال ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام درباره دیه قطع انگشت های زنی توسط مردی می پرسد. حضرتش در پاسخ، ده شتر برای قطع یک انگشت، بیست شتر برای دو انگشت، سی شتر را برای سه انگشت بیان می فرماید. اما وقتی او درباره چهار انگشت می پرسد، حضرت بیست شتر را دیه قطع چهار انگشت می دانند. در اینجا ابان با شکفتی می گوید:

«سُبْحَانَ اللَّهِ! يَقْطَعُ ثَلَاثًا، فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ، فَيَقْطَعُ أَرْبَعًا، فَيَكُونُ عَلَيْهِ عِشْرُونَ؟ إِنَّ هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا وَنَحْنُ بِالْعِرَاقِ، فَتَبْرَأُ مِمَّنْ قَالَهُ وَنَقُولُ: الَّذِي قَالَهُ شَيْطَانٌ.»

«خداوند (از اینگونه نسبت ها) منزّه است! (وقتی) سه انگشت قطع می کند بر او سی شتر است؟ آنگاه (وقتی) چهار انگشت قطع می کند، بر او بیست شتر است. این مطلب زمانی که ما در عراق بودیم به گوش ما می رسید. پس، از گوینده آن بیزاری می جستیم و می گفتیم: کسی که آن را گفته، شیطان است.»

امام صادق علیه السلام پاسخ می دهند:

«مَهْلًا يَا أَبَانُ! هَكَذَا حَكَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْمَرْأَةَ تَعَاوَلُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلْثِ الدِّيَةِ. فَإِذَا بَلَغَتِ الثُّلُثَ، رَجَعَتِ الْمَرْأَةُ إِلَى النُّصْفِ. يَا أَبَانُ! إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ (۱) وَ السُّنَّةِ إِذَا قَيْسَتْ، مُحِقَّ الدِّينِ.» (۲)

«دست ننگه دار ای ابان! رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم چنین حکم کرده است. (دیه) زن با مرد، تا یک سوم دیه برابر است. وقتی که به یک سوم می رسد، (دیه) زن به نصف باز می گردد. ای ابان! تو (با این سخنان خود) مرا به قیاس ملزم کردی، در حالی که هرگاه در مورد سنت قیاس شود، دین از بین می رود.»

ابان، در اینجا بر مبنای قیاس سخن گفته و درباره مطلبی که اساساً عقلی نیست، اظهار نظر کرده است. اصل وجوب پرداخت دیه عقلی نیست، چه رسد به اینکه بتوان

ص: ۱۰۹

۱- أَخَذَهُ بِالْأَمْرِ: او را ملزم به آن کار کرد. (لاروس / ص ۸۲)

۲- من لا يحضره الفقيه / ج ۴ / صص ۱۱۸ - ۱۱۹.

میزان آن را با عقل تعیین کرد. همچنین تناسب میزان دیه با اندازه جنایت، از مستقلات عقلیه نیست. آنچه عقلا- درباره آن کشف داریم، قبح جنایت و ایجاد استحقاق مؤاخذه و عقاب در پی آن است. اما اینکه به عنوان عقاب و برای جبران جنایت، چه باید کرد، پرسشی است که عقل پاسخی برای آن ندارد. و خداوند است که توسط شرع، دیه را به عنوان کفاره ای برای جنایت وضع می کند. عقل، انسان را به تسلیم نسبت به این وضع الهی وامی دارد. بنابراین عقل نه در اصل دیه و نه در مورد تناسب آن با میزان جنایت، مستقلاً کشفی ندارد. بی توجهی به این نکات، این گونه توهمات را پدید می آورد. بنابراین پیش از آنکه دچار تعارضات ظاهری خود پنداشته شویم، باید آراء خود را به کناری نهیم و از قیاس پرهیزیم و نباید آنچه را که عقلی نیست، عقلی پنداریم و خارج از مستقلات عقلیه سخنی بگوییم.

#### ۴\_۶\_ اثبات حقانیت حجت خدا با عقل

ابن سکیت گوید: از امام ابی الحسن الهادی علیه السلام پرسیدم :

«چرا خداوند، حضرت موسی بن عمران علیه السلام را با عصا و ید بیضاء و ابزار (ابطال) جادو فرستاد؟ و حضرت عیسی را با ابزار طبابت برانگیخت؟ و حضرت محمد را \_ که بر او و خاندانش و بر همه پیامبران درود خدا باد \_ با کلام و خطبه ها مبعوث کرد؟»

امام علیه السلام پاسخ دادند :

«خداوند، وقتی موسی علیه السلام را مبعوث کرد، آنچه بر اهل زمان او غلبه داشت، جادوگری بود. این شد که او، چیزی از جانب خداوند آورد که مانند آن در توانایی آنان نبود و بدان، جادوی ایشان را باطل ساخت و حجت را بر آنها ثابت (تمام) کرد.

و خداوند، عیسی علیه السلام را در زمانی برانگیخت که در آن، بیماری های مزمن پدید آمده بود و مردم به طب نیازمند گشته بودند. چنین شد که او چیزی از

جانب خداوند آورد که مانند آن نزد ایشان نبود و به سبب آن، برایشان مردگان را حیات بخشید و کور مادرزاد و مبتلا به پیسی را به اذن خداوند شفا داد و بدان، حجّت را بر ایشان ثابت (تمام) کرد.

و خداوند، محمّد صلی الله علیه و آله و سلم را در زمانی برانگیخت که آنچه بر اهل زمان او غلبه داشت، خطبه ها و سخنوری بود. چنین شد که او از جانب خداوند، موعظه ها و حکمت هایی برای آنها آورد که گفتار آنان را به سبب آن باطل ساخت و بوسیله آن، حجّت را بر ایشان ثابت (تمام) کرد.»

ابن سکّیت پس از شنیدن این پاسخ گفت:

«قسم به خداوند که مانند شما را هرگز ندیده ام. پس در این روزگار حجّت بر مردمان چیست؟»

امام علیه السلام پاسخ دادند:

«الْعَقْلُ، يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقِ عَلَى اللَّهِ فَيَصَدِّقُهُ، وَالْكَاذِبِ عَلَى اللَّهِ فَيَكْذِبُهُ.» (۱)

«عقل است که به وسیله آن کسی که نسبت راست به خداوند می دهد، شناخته می شود پس او را تصدیق می کند و (نیز) به سبب آن، کسی که بر خدا دروغ می بندد، شناخته می شود پس او را تکذیب می کند.»

این حدیث می رساند که حجّیت و حقّانیت کسی که خود را از جانب خدا می داند، با عقل دریافته می شود. عقل است که با آن می توان راستگو را از دروغگو تشخیص داد. بعد از این شناخت عقلی، عاقل با عقل خویش صادق را تصدیق و کاذب را تکذیب می کند. البتّه خود این مطلب، عقلی است و ما حدیث را بعنوان ارشاد به حکم عقل آوردیم. بنابراین پایه ای ترین سرمایه معرفتی بشر، همان عقل اوست، که حتّی حجّیت وحی نیز بر آن تکیه دارد. البتّه چنین نیست که عقل تنها نردبانی برای رساندن انسان به حجّت های

ص: ۱۱۱



ظاهری باشد و بعد از آن دیگر محتاج آن نباشیم. بشر همواره نیازمند عقل و تئبه به مکشوفات آن است و اگر این پایه را نادیده گیرد، تمامی بنای معرفتی او فرو می ریزد. این نکته ای بس مهم است که نباید از آن غفلت کرد.

در حدیث دیگری، امام صادق علیه السلام می فرمایند:

«حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ. وَالْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ» (۱)

«حجت خداوند بر بندگان، نبی است. و حجت میان بندگان و خداوند، عقل است.»

این حدیث نیز، به دو حجت ظاهری و باطنی اشاره دارد. حجت ظاهری، نبی خداوند و حجت باطنی، عقل است. البته امام معصوم، جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در حجت ظاهری است.

#### ۴ - ۷ - تلازم عقل و دینداری

امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند :

«جبرئیل علیه السلام بر حضرت آدم علیه السلام نازل شد و گفت: ای آدم! من مأمورم که تو را به یکی از سه چیز، مخیر کنم، پس یکی را برگزین و دو مورد دیگر را واگذار. آدم به او گفت: ای جبرئیل! آن سه مورد چیست؟ گفت: عقل و حیا و دین. آدم علیه السلام گفت: من عقل را برگزیدم. جبرئیل به حیا و دین گفت: بازگردید و او را واگذارید. آن دو گفتند: ای جبرئیل! به ما امر شده که با عقل باشیم، هر جا که باشد. جبرئیل گفت: امرتان با خودتان است. (این را گفت) و بالا رفت.» (۲)

این حدیث، تنبیهی است بر این نکته که حیا و دین همواره با عقل همراهند. نمی توان

ص: ۱۱۲

۱- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۲۲.

۲- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۲.

فرض کرد کسی عاقل باشد و به عقل خویش عمل کند، اما حیا و دین نداشته باشد. البته دینداری، علامت عقل است نه علت آن. اول، آدمی عاقل می شود و سپس دیندار، همچنین حیا لازمه عاقلانه عمل کردن است. در این تذکار، بار دیگر، اهمیت عقل و نقش بنیادین آن را می بینیم. عاقل واقعی کسی است که خدا را واحد می شمارد و خود را به طاعت او می گمارد.

نقل شده که مردی نصرانی از اهل نجران به مدینه آمد. او دارای بیان و وقار و هیبتی بود. به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عرض شد که:

«ای رسول خدا! این نصرانی چقدر عاقل است!»

حضرت گوینده این سخن را بازداشتند و فرمودند:

«مَهْ إِنَّ الْعَاقِلَ مَنْ وَخَدَ اللَّهُ وَ عَمِلَ بِطَاعَتِهِ.» (۱)

«ساکت باش، همانا عاقل کسی است که خدا را واحد بشمارد و به طاعت او عمل کند.»

در آیین نصرانیت، توحیدی که از تعالیم حضرت عیسی علیه السلام بود به «تثلیث» تحریف شده بود که خلاف عقل است. عقل مستقلا بر واحد (بدون شبیه و نظیر) بودن خداوند، دلالت می کند. بنابراین کسی که قائل به توحید پروردگار نیست، عاقلانه عمل نمی کند، هرچند که دارای وقار و هیبت باشد.

در حدیث دیگری راوی از امام صادق علیه السلام می پرسد: «عقل چیست؟» حضرت پاسخ می دهند:

«مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَانُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ.»

«چیزی است که بدان خداوند رحمان عبادت شود و بوسیله آن بهشت ها بدست آید.»

یعنی به برکت عقل، بشر به این حقیقت می رسد که باید تسلیم خدا گردد و بنده او

ص: ۱۱۳

شود. بنابراین تمام دین در پی عقل می آید. و همین دینداری است که سعادت اخروی - یعنی ورود به بهشت بی پایان - را تضمین می کند. سپس راوی می پرسد:

«پس آنچه که در معاویه بود، چه بود؟»

حضرت پاسخ می دهند:

«تِلْكَ النَّكَرَاءُ، تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ. وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ، وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ» (۱)

«آن، نیرنگ است، آن شیطن است که شبیه به عقل است؛ ولی عقل نیست.»

از این بیان برمی آید که عقل همیشه حجت رحمانی و همواره راهبر به سوی خیر و نیکی است. اما زرنگی هایی از قبیل آنچه در معاویه بود، عقل نیست، بلکه نیرنگ و شیطن است که نباید آن را با عقل اشتباه گرفت. متأسفانه گاهی میان تیزهوشی و عقل خلط می شود. تیزهوشی با عقل فرق دارد. تیزهوشی تنها در صورتی ممدوح است که در پرتو نور عقل به کار گرفته شود. در این حالت، نتیجه اش مقبول است و گرنه مذموم خواهد بود. بنابراین تقسیم عقل بر دو نوع رحمانی و شیطنی، جفایی نابخشودنی به عقل است. عقل، معصوم از خطا و کاشف از رضا و سخط خداوند رحمان است و آن را کاری با امیال شیطان نیست.

عبدالله بن سنان گوید: نزد امام صادق علیه السلام از کسی یاد کردم که گرفتار وسواس در وضو و نماز است. آنگاه گفتم که او مردی عاقل است. حضرت فرمودند:

«وَ أَيْ عَقْلٍ لَهُ وَ هُوَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ؟!»

«چه عقلی دارد، در حالی که او از شیطان اطاعت می کند؟!»

عبدالله بن سنان می پرسد: «چگونه اطاعت شیطان می کند؟» حضرت پاسخ می دهند:

«از او بپرس که این [وسواس] که به سراغ او می آید، از چه چیز نشأت می گیرد. او به تو خواهد گفت که منشأ آن، کار شیطان است.» (۲)

ص: ۱۱۴

۱- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۳.

۲- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۰.

یعنی اگر از وجدان شخص و سواسی بپرسیم که حقیقتاً چه چیز تو را به چنین رفتاری وامی دارد، خود او اذعان خواهد کرد که این حالت، از سر عقل و فهم دینی نیست، بلکه عقل و شرع، خلاف آن را می گویند. بنابراین سرچشمه و سواس، دعوتِ شیطانی است.

#### ۴\_ ۸\_ عقل: برترین نعمت الهی

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده اند:

«مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ ... وَ مَا أَدَى الْعَبْدُ فَرَائِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ عَنْهُ. وَ لَا بَلَغَ جَمِيعُ الْعَابِدِينَ فِي فَضْلِ عِبَادَتِهِمْ مَا بَلَغَ الْعَاقِلُ. وَ الْعُقَلَاءُ هُمْ أَوْلُو الْأَلْبَابِ، الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَ مَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أَوْلُو الْأَلْبَابِ.» (۱)

«خداوند، چیزی را برتر از عقل برای بندگان تقسیم نکرد... و بنده فرائض خدا را ادا نمی کند، مگر اینکه از او به عقل دریابد. و همه عابدان در فضیلت عبادتشان، به درجه ای که عاقل بدان رسیده است، نرسیده اند. و عقلا، همان اولوالالباب اند؛ کسانی که خداوند متعال (در باره آنها) فرمود: وَ مَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أَوْلُو الْأَلْبَابِ: جز صاحبان عقل کسی متذکر نمی گردد.» (۲)

از این کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر می آید که عقل، برترین نعمتی است که خداوند به بندگان خود ارزانی می دارد؛ زیرا اعتقاد به خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امام علیه السلام \_ یعنی همه دین و شرع الهی \_ به برکت عقل حاصل می شود.

۳\_ نکته دیگر این حدیث در این عبارت نهفته است: «و ما أَدَى الْعَبْدُ فَرَائِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ عَنْهُ.» یعنی «بنده فرائض خداوند را ادا نمی کند، مگر بعد از آنکه آنها را از خداوند بگیرد و به عقل دریابد.» فعل «عَقَلَ» در کاربرد رایج خود، دارای حرف اضافه

ص: ۱۱۵

۱- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۱.

۲- این عبارت، در قرآن کریم اینگونه است: «وَمَا يَذَكَّرُ إِلَّا أَوْلُو الْأَلْبَابِ» (بقره / ۲۶۹، آل عمران / ۷).

«عن» نیست. بنابراین در آن، معنای فعل دیگری تضمین شده که «عن» حرف اضافه آن است. مانند فعل «أَخَذَ عَنْ»؛ پس معنای عبارت چنین است: «وما أَدَى الْعَبْدَ فَرَاغُ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ [وَأَخَذَ] عَنْهُ.»

نکته مهم در این جاست که بنده باید بفهمد که چرا فلان فعل را به عنوان عبادت خداوند انجام می دهد و باید انجام دهد، یعنی عبادت او باید مبتنی بر تفقه و فهم عاقلانه باشد، زیرا که فرموده اند:

«لَا خَيْرَ فِي عِبَادِهِ لَا فِقْهَ فِيهَا.» (۱)

«عبادتی که در آن فهم عمیق نیست، خیری ندارد.»

از آنچه در این فصل آمد، ارزش عقل و برکات آن روشن می شود. عقل، پایه گذار دین است و دین هم سعادت اخروی بشر را تضمین می کند. بنابراین عقل سرمایه ای است که سود آن از هر چیز دیگری بیشتر است.

همچنین همه خیرها که سعادت اخروی در رأس آنهاست، با عمل بر طبق عقل بدست می آید؛ همچنانکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده اند:

«همه خیر، فقط با عقل به دست می آید و هر کس عقل ندارد، دین هم ندارد.» (۲)

ص: ۱۱۶

---

۱- کافی / ج ۱ / ص ۳۶ (باب صفة العلماء) / ح ۳.

۲- تحف العقول / ص: ۵۴ «إِنَّمَا يُدْرِكُ الْخَيْرُ كُلُّهُ بِالْعَقْلِ. وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ.»

فصل ۵: عقل و علم

اشاره

ص: ۱۱۷



## ۵- ۱- علم: نور هدایت

در مباحث پیشین، درباره رابطه علم و عقل به این مقدار بحث شد که عقل، نوعی علم است. در این فصل برآنیم تا به تفصیل، درباره علم و رابطه آن با عقل سخن بگوییم. بحث را با بخشی از حدیث سترگی آغاز می‌کنیم که «عنوان بصری» از امام صادق علیه السلام نقل کرده است :

«يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ! لَيْسَ الْعِلْمُ بِالْتَّعْلَمِ، إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَفْعُ فِي قَلْبٍ مَنْ يُرِيدُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْ يَهْدِيَهُ.» (۱)

«ای ابا عبدالله! علم به تعلّم نیست. (بلکه) فقط نوری است که در قلب کسی می‌افتد که خدای تبارک و تعالی می‌خواهد او را هدایت کند.»

درباره معنای عبارت «لیس العلم بالتعلم» می‌توان گفت :

این کلام، تصریحی است بر این نکته که: تعلّم برای علم و عالم شدن، نه شرط لازم است و نه شرط کافی. از طرفی چنان نیست که تعلّم ضرورتاً علم را نتیجه دهد. از سوی دیگر، محال نیست علمی بدون تعلّم حاصل شود. آری، تعلّمی که انسان از روی اختیار انجام می‌دهد، اگر خداوند بخواهد، منتهی به عالم شدن او می‌شود. ولی اگر خدا نخواهد و این اثر را نبخشد، تعلّم هم بی نتیجه خواهد ماند.

در توضیح دومین عبارت نیز باید گفت که علم نوری است که در قلب می‌افتد؛ قلب کسی که اراده خداوند بر هدایت او تعلق گرفته باشد.

ص: ۱۱۹



چهارده معصوم علیهم السلام، نور علم را به طور کامل، واجدند. نور علم، از قلوب مقدّس آنان بر دیگران می تابد. تصریحات فراوان روایی بر این حقیقت دلالت دارند که در اینجا، به دو نمونه اشاره می شود.

در برخی روایات، «مردمان»، براساس رابطه ای که با علم دارند، به گروه هایی تقسیم شده اند. در این میان، تنها آل محمّد علیهم السلام را لایق اتّصاف به صفت «عالم» دانسته اند؛ چنانکه امام صادق علیه السلام می فرمایند:

«يَعْدُو النَّاسُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَصْنَافٍ: عَالِمٍ وَ مُتَعَلِّمٍ وَ غُثَاءٍ. فَنَحْنُ الْعُلَمَاءُ وَ شِيعَتُنَا الْمُتَعَلِّمُونَ، وَ سَائِرُ النَّاسِ غُثَاءٌ.»<sup>(۱)</sup>

«مردمان بر سه گروهند: عالم و متعلّم و غثاء. ما (اهل بیت) عالمان هستیم، و شیعیان ما متعلّمان، و بقیّه مردمان، غثاء.»

در معنای «غثاء» گفته اند:

«غثاء به ضمّ و مدّ: آنچه که بر روی سیل حمل می شود، مانند کف و چرک و غیر آن.»<sup>(۲)</sup>

اهل بیت علیهم السلام به تعلیم الهی عالم گشته اند و به تعلّم از غیر خداوند نیاز ندارند. مردمان دیگر، اگر در علم و عمل از ایشان پیروی کنند، در مسیر علم آموزی و نیل به نجات قرار گرفته اند (که صفت «متعلّم» برازنده آنان است) و اگر چنین نباشند، به کف روی سیل می مانند. وجه شبه، در آن است که غیر دو گروه عالم و متعلّم، به تحریک شهوات نفسانی و تسویل های شیطانی، بی هدف به این سو و آن سو می روند و پایان کارشان معلوم نیست.

ص: ۱۲۰

۱- کافی / ج ۱ / ص ۳۴ / ح ۴.

۲- «الْغُثَاءُ بِالضَّمِّ وَالْمَدِّ: مَا يَجِيءُ فَوْقَ السَّيْلِ مِمَّا يُحْمَلُ مِنَ الزَّبَدِ وَالْوَسْخِ وَ غَيْرِهِ.» (مجمع البحرین / ج ۱ / ص ۳۱۲)

در حدیثی دیگر زراره گوید: نزد امام باقر علیه السلام بودم که یکی از اهل کوفه، درباره این قول امیرالمؤمنین علیه السلام از حضرتش پرسید. فرمودند:

«إِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ عِنْدَهُ عِلْمٌ شَيْءٍ إِلَّا خَرَجَ مِنْ عِنْدِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ . فَلْيَذْهَبِ النَّاسُ حَيْثُ شَاءُوا . فَوَاللَّهِ لَيْسَ الْأَمْرُ إِلَّا مِنْ هَاهُنَا (وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى بَيْتِهِ)» (۱)

«به راستی نزد هیچ کس علم چیزی نیست، مگر آنکه از نزد امیرالمؤمنین علیه السلام خارج شده باشد. پس مردم، هر کجا که خواهند، بروند. قسم به خدا، امر جز از این جا نیست (و با دست (مبارک) خود به خانه شان اشاره کردند).»

در این سخن حضرت با قسم به خداوند فریاد برآورده اند: ای انسانها! هر جا که خواهید بروید، اما یقین بدانید که جز از در این خانه به حقیقت نخواهید رسید. صد عجب و اسف که مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام از صدر اسلام تا هم اینک \_ خواسته و ناخواسته \_ همچنان مهجور مانده است. در عین حال، هزاران شکر که همین جنبه علمی ایشان، دشمنان را از محو نام اهل بیت علیهم السلام و اطفاء نور ایزد افروخته ایشان مانع شد. باب منازل ملک مهبط امامان معصوم علیهم السلام را بستند، به جنگشان رفتند، مظلومانه کشتند و به اسارت بردند و به زندان افکندند، ولی باب مدینه علم نبوی را بستن نتوانستند.

حقیقت جویان سراسر تاریخ \_ گرچه به شماره اندک \_ جرعه ها و جانها از این سرچشمه زلال آب حیات برگرفتند، سعادت خود را خریدند و به مقام «منا» رسیدند، همان گونه که امیرالمؤمنین علیه السلام به کمیل فرمودند:

«يَا كَمِيلُ! لَا تَأْخُذْ إِلَّا عَنَّا تَكُنْ مِنَّا»

«ای کمیل! جز از ما (علم) برمگیر تا از ما باشی.»

هر کاری دشمنان کردند، نتوانستند مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام را به بوته فراموشی بسپارند. حتی خود، بارها و بارها بر فضل آنان اقرار کردند. دل های پاک مؤمنان، انوار

ص: ۱۲۱

علوم بندگان هادی معصوم را پذیرا شد و به مرداب های راکد بافته های بشر عادی غیر معصوم قانع نگشت.

باری، حکومت ظاهری دنیا غصب شدنی بود، اما خلافت علمی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم را نمی توان سلب کرد، زیرا خدا چنین خواسته که نور علم را نیفکند جز در قلب کسی که می خواهد.

### ۵ \_ ۳ \_ علم مطبوع و علم مسموع

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند :

«الْعِلْمُ عِلْمَانِ: مَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ. وَ لَا يَنْفَعُ الْمَسْمُوعُ إِذَا لَمْ يَكُنِ الْمَطْبُوعُ» (۱)

«علم دو گونه است: مطبوع (سرشته شده در نهاد آدمی) و مسموع (شنیده شده). و (علم) مسموع سودی ندارد، وقتی (علم) مطبوع نباشد.»

علم مطبوع، در طبیعت و سرشت آدمی نهاده شده است و به آموزش نیاز ندارد. مثال روشن آن، مستقلات و بدیهیات عقلیه است که احتیاج به شنیدن از عالم ندارد. از این کلام درمی یابیم که کسی که فاقد علم مطبوع باشد، به علم مسموع دست نمی یابد، زیرا علم مطبوع، پایه و اساس فهم علم مسموع است. مصادیق علم مطبوع یا همان بدیهیات، معدود و محدود، اما در عین حال بسیار ارزشمندند. سرمایه اساسی بشر در وادی معرفت، همین بدیهیات است که هرگز نباید آنها را وانهد.

با توجه به مباحثی که درباره منبع نور علم آمد، مصداق علم مسموع را باید علم صحیح و راستین اهل بیت علیهم السلام بدانیم. علم مسموع ایشان، چه در قلمرو مستقلات عقلیه \_ که جنبه تنبیهی دارد \_ و چه در حوزه غیر مستقلات عقلیه \_ که شأن تعلیمی برای آنان قائم \_ برپایه علم مطبوع فهم می گردد.

ص: ۱۲۲

شأن تنبیهی علوم ایشان به این است که در بسیاری موارد، بیان ایشان، انسان را متذکر علوم مطبوع خویش می سازد. علم مطبوع، گاه محجوب می شود و حتی گاه آدمی در مقام تشخیص مصداق آن \_ که آیا امری بدیهی است یا خیر \_ ممکن است دچار اشتباه شود و امری غیر بدیهی را بدیهی و مستقلّ عقلی بداند.

این رخداد، در بسیاری مکاتب فکری بشری روی داده است. امور غیر بدیهی را به غلط، بدیهی و یا برآمده از بدیهی به صورت بدیهی می دانند، سپس نظامی فکری آمیخته از حق و باطل بنا می کنند و دیگران را به استماع سخنانشان فرامی خوانند. امّا وقتی مدّعیان را به علم مطبوع خویش \_ در پرتو علم مسموع از اهل بیت علیهم السلام \_ ارجاع می دهیم، نادرستی آن را وجداناً می یابیم.

بنابراین می توان گفت که از شئون علم مسموع، حجاب زدایی از علوم مطبوع است. به دلیل وجود احتمال غفلت و آمیختگی علوم بشر با هزاران گونه جهل مرکّب، بشر بی نیاز از علم مسموع نیست. (۱) می توان گفت: در صورتی که علم مسموع نباشد، علم مطبوع

نفع شایان و کامل مورد انتظار را عملاً نخواهد رساند. جالب آنکه در غررالحکم درباره علم مسموع و مطبوع اینگونه آمده است:

«الْعِلْمُ عِلْمَانِ: مَطْبُوعٌ وَ مَسْمُوعٌ. وَ لَا يَنْفَعُ الْمَطْبُوعُ إِذَا لَمْ يَكُ مَسْمُوعٌ.» (۲)

«علم دو گونه است: مطبوع و مسموع. و (علم) مطبوع سودی ندارد، وقتی که (علم) مسموع نباشد.»

نقل نهج البلاغه و نقل غررالحکم، به دو حقیقت مکمل یکدیگر اشاره دارند. تا وقتی علم مطبوع نباشد، علم مسموع اثری ندارد. علم مسموع نیز، اگر نباشد، محجوب شدن علم مطبوع بسیار محتمل است و لذا سودی نخواهد داشت. (۳) این دو کلام، هر دو صحیح

ص: ۱۲۳

---

۱- به مباحث ذیل حجاب همنشینی با جاهل (در فصل هفتم) رجوع کنید.

۲- غررالحکم / ح ۱۷۹.

۳- سودمند نبودن علم مطبوع در صورتی که علم مسموع نباشد، وجه دیگری دارد که در قسمت ۵ از همین فصل بدان می پردازیم.

است و هر کدام محملی جدا از دیگری دارد. اولی جنبه منطقی و برهان عقلی دارد و دومی جنبه تجربی و عملی، که ضعف علمی بشر را به خوبی نشان می دهد. بهترین دلیل و شاهد بر این مدعا، تاریخ معرفت و فکر بشر است که در عمل، هر گاه از تنبیهات مسموع اهل البیت علیهم السلام دور افتاده اند، از بدیهی ترین علوم مطبوع خود هم محروم شده اند.

به عنوان مثال: در بحث عدل و جبر و اختیار، انحراف طرفداران جبر و تفویض که هر دو، راه خطا پیمودند، از بی اعتنایی به علوم مطبوع آغاز شد. در حالی که اگر به تذکار مسموع خاندان عصمت و طهارت: توجه کرده بودند، چنین سرنوشتی نداشتند. فقط و فقط منبع علم صحیح، اعتقاد درخشان به «امر بین الامرین» را نمایاند. تاریخچه مباحث جبر و اختیار را باید خواند تا این نکته را به روشنی دریافت و از سرنوشت آن عبرت گرفت. مسأله اختیار و حقیقت حریت، وجدانی و از روشن ترین علوم مطبوع است. امّا چه شد که گرفتاران اصطلاحات و غافلان از بدیهیات آن را مغفول نهادند و دست به توجیهات زدند؟

این انحراف، ناشی از ترک باب علم حقیقی است. اگر در مکتب اهل بیت علیهم السلام زانو می زدند و از سرِ باور، تنبیهات تابناک ایشان را می شنیدند، همان علوم مطبوع بدیهی برایشان می درخشید و گوهر اختیار را بی هیچ زنگار می یافتند. امّا افسوس که با تکیه بر پای چوبین علم اندک خود، به سوی حلّ مسأله قدم برداشتند و شنیدن از «ذوی العقول» را در برنامه فکری خویش نگنجانند، و تا آنجا پیش رفتند که انسان را مضطرب در چهره مختاران انگاشتند. (۱)

ص: ۱۲۴

---

۱- آشنایان با بحث جبر و اختیار، در فلسفه ای که آن را حکمت متعالیه نامیده اند، به صحت اینمطلب گواهی می دهند. رجوع شود به: اسفار / ج ۶ / ص ۳۱۲.

## ۵-۴\_ وجوب عقلی طلب علم

از امام صادق علیه السلام پرسیدند :

«آیا بندگان می توانند به عقل، از غیر آن اکتفا کنند؟ (عقل را کافی بدانند؟)»

حضرت پاسخ دادند:

«إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالِهِ عَقْلَهُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِوَامَهُ وَ زِينَتَهُ وَ هِدَايَتَهُ، عِلْمٌ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَ عِلْمٌ أَنَّ لِخَالِقِهِ مَحَبَّةً وَ أَنَّ لَهُ كِرَاهِيَةً وَ أَنَّ لَهُ طَاعَةً وَ أَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً. فَلَمْ يَجِدْ عَقْلَهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ وَ عِلْمٌ أَنَّهُ لَا يُوَصَّلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَ طَلْبِهِ وَ أَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصَبِّ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ. فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلْبُ الْعِلْمِ وَ الْأَدَبِ الَّذِي لَا قِوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ.»

«عاقل به دلالت عقل خویش \_ که خداوند، آن را استواری و زینت و هدایت او قرار داده است \_ دانست که الله، حق است. و خداوندگارش است. و دانست که خالقش برخی موارد را خوش و پاره ای را ناخوش می دارد و برای او طاعت و معصیتی است. آنگاه عقل خود را راهنما به سوی آن (محبت و کراهیت و طاعت و معصیت) نیافت و دانست که بدان نمی توان دست یافت مگر به وسیله علم و طلب آن. و (دانست که) اگر با علمش به این امور نرسد (علم به این ها نیابد)، از عقلش سودی نمی برد. پس بر انسان عاقل واجب است که طلب علم کند و نیز به دنبال کسب ادبی باشد که جز به آن استوار نمی گردد.»

وقتی عاقل بفهمد که خالق و مدبری دارد و پروردگارش را بشناسد، عقلاً حق امر و نهی برای خداوند قائل می شود و می یابد که با عقل خویش، راهی به سوی محبت و کراهیت و طاعت و معصیت خداوند ندارد. لذا درمی یابد که اگر کسانی از جانب خداوند آمدند و صدق مدعایشان اثبات شد، برای اطلاع از اوامر و نواهی الهی باید به آن حجج الهی رجوع کند. در گذشته گفتیم که علم مطبوع، نیازمند علم مسموع است. و وجه این نیازمندی را در این حقیقت یافتیم که چه بسیار علوم مطبوعی که به علت وجود حجابها،

مغفول واقع می شوند و علم مسموع از حجج الهی \_ بنابر شأن تنبیهی که آنان واجدند \_ می تواند این حجابها را بزدايد.

امّا در این قسمت \_ با توجه به کلام امام علیه السلام \_ وجه دیگری از احتیاج علم مطبوع به علم مسموع ظاهر می شود. حضرت می فرماید: «عِلْمٌ... أَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصَبِّ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ»: «می فهمد که ... اگر به این امور علم پیدا نکند، از عقلش سودی نمی برد.»

بنابراین در اینجا، احتیاج علم مطبوع (یعنی عقل عاقل که حجت باطنی است)، به شأن تعلیمی علم مسموع از حجت های ظاهری مطرح شده است. انبیاء و ائمه: در بسیاری موارد، حقایق را به بشر می آموزند که او با عقل خویش به آنها راه نمی یابد. از مهم ترین این موارد، نمایاندن مواردی است که خداوند، خشود یا ناخشود است و مواردی که طاعت و معصیت او را نشان می دهد. عاقل می فهمد که آنچه با عقل خویش می یابد، پایان راه نیست و نباید به آن اکتفا کند، پس این را هم می یابد که اگر به این غیر مستقلات عقلیه علم پیدا نکند، عقل به تنهایی سودی به حالش ندارد. بهره عقل وقتی به او می رسد که او را تا در خانه حجت خدا ببرد و به دریای علم او پیوند دهد. لذا علم را \_ و همراه آن ادب را \_ عقلاً طلب می کند. در مباحث قبل، آمد که ادب عالمان، مایه افزایش عقل نیز هست.

## ۵ - ۵ - امامت علم برای عقل

امام سید الشّاجدین علیه السلام ، هنگامی که در بستر شهادت قرار داشتند، به فرزندشان امام باقر علیه السلام وصایایی فرموده اند که در ضمن آن آمده است:

«يَا بُنَيَّ! إِنَّ الْعُقْلَ رَائِدُ الرُّوحِ، وَالْعِلْمُ رَائِدُ الْعُقْلِ، وَالْعُقْلُ تَرْجَمَانُ الْعِلْمِ.» (۱)

«رائد» در لغت چنین معنا شده است:

«فرستاده ای است که گروهی او را به جایی که می خواهند در آن فرود آیند

ص: ۱۲۶

---

۱- مستدرک الوسائل / ج ۹ / ص ۳۸ به نقل از کفایه الاثر / ص ۲۳۹.

می فرستند تا آنجا را شناسایی کند. پیشرو، بلد، راهنما» (۱)

«رائد» یک قافله، شخصی است که از طرف قافله، راه پیش روی آنان را شناسایی می کند و مسیر را برای حرکت قافله هموار می سازد، زیرا به خطرات مسیر آشناست.

در بیان امام علیه السلام، عقل را «رائد روح» معرفی فرموده اند. از اینجا متذکر مباحث قبلی می گردیم که عقل را ضوء و روشنایی روح دانسته بودند. عقل با روشن کردن روح (قلب) انسان، آن را بینا می سازد و زمینه پیشروی روح - یعنی درک و فهم بیشتر او - را فراهم می آورد. امّا رائد عقل نیز علم است. یعنی علم راستین صحیح - که همان علوم اهل بیت علیهم السلام است - زمینه پیشروی عقل را پدید می آورد. و راهنمایی عقل را برعهده دارد. بهره مندی از نور علم، باعث تقویت عقل و توسعه افق عقلی و گستره معقولات می شود.

درباره معنای جمله آخر کلام امام علیه السلام (العقلُ تزجمانُ العلم) نیز با توجه به معنای «ترجمان» (۲) می توان گفت:

هرکس به اندازه عقلش از نور علم بهره می برد. ممکن است به دو نفر، علم یکسانی عطا شود، ولی بهره آنها از آن علم به تناسب درجه عقل آنها تفاوت می یابد. آنکه عقل کامل تری دارد، از علم خود بهتر و بیشتر استفاده می برد. ترجمه یک چیز، معرف و گویای خود آن است. عقل هرکس نیز گویای میزان علم اوست. چون هیچکس، بیشتر از حدّ عقلش نمی تواند از نور علمش منتفع گردد. به تعبیر دیگر، اگر هم علمش زیاد باشد نهایتاً از آن نور علم بهره کافی و شایسته نمی برد، چون عقل استفاده از آن را ندارد.

در بیان دیگری، امیرالمؤمنین علیه السلام در ضمن کلامی که در آن سفارش به طلب علم فرموده اند، رابطه علم و عقل را چنین توصیف می کنند:

ص: ۱۲۷

۱- لاروس / ص ۱۰۳۸.

۲- التّرجمان و التّرجمان: المُفسّر للسان (لسان العرب / ج ۱۲ / ص ۶۶)؛ يقال تزجّم فلانُ كلامه: بيّنوه أوّضحّه (مجمع البحرين /

ج ۶ / ص ۲۱)



«علم پیشوای عقل است و عقل پیرو آن است.»

رابطه مطلوب میان علم و عقل، رابطه پیشوایی و پیروی است. البته این پیروی عقل از علم، با استقلال عقل در قلمرو روشنگری آن هیچ منافاتی ندارد. عقل، خود مستقلات عقلیه را کشف می کند، اما تبعیت از علم، اثاره و انگیزش گنجینه های پنهان عقل (یعنی شدت یافتن واجدیت عاقل نسبت به نور عقل) را سبب می شود. پس عقل تابع علم، در مقایسه با عقلی که تحت هدایت علم نیست، روشنگری بیشتری دارد.

علاوه بر این، پیروی عقل از علم برکات دیگری نیز تواند داشت. از جمله این که بسیار پیش می آید که عقل عاقل محجوب گردد، در نتیجه او چیزی را به غلط معقول و عقلی می پندارد که مستقل عقلی نیست. از سوی دیگر: چه بسا مطلبی از مستقلات عقلیه باشد، ولی عاقلی به خاطر غلبه افکار نادرست و حجابهای دیگر بر قلب، از عقلی بودن آنها غافل باشد.

در هر دو حالت، تبعیت از علم صحیح و راستین (نور قرآن و کلام اهل بیت علیهم السلام) می تواند عاقل را از حجاب غفلت درآورد و وجدانش را روشن نماید.

تقیّد به مخالفت نکردن با مدلول آیات و روایات، عاقل را از غفلت خارج می کند و حجاب را از عقل او برمی دارد. این هم مصداق دیگری از «اثاره عقل» به شمار می آید. در این حالت، ممکن است عاقل به اشتباه خود پی ببرد و آراء خود را اصلاح کند و یا اینکه حداقل \_ در فرض صراحت داشتن ادله نقلی در مخالفت با آراء او \_ عقل، او را به توقّف وامی دارد.

علم صحیح و واقعی \_ که از اهل بیت علیهم السلام سرچشمه می گیرد \_ می تواند حجاب های عقل را برطرف و دل های مرده را زنده کند.

در حدیث آمده است که:

ص: ۱۲۸

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: تَذَاكَرُوا وَتَلَاَقُوا وَتَحَدَّثُوا، فَإِنَّ الْحَدِيثَ جِلَاءٌ لِلْقُلُوبِ. إِنَّ الْقُلُوبَ لَتَرِينٌ كَمَا يَرِينُ السَّيْفُ، جِلَاءُهَا الْحَدِيثُ.» (۱)

«مذاکره و ملاقات کنید و حدیث بگویید، زیرا که حدیث جلاء دلهاست. به راستی دلها زنگار می گیرند، همان گونه که شمشیر زنگار می گیرد. جلاء آنها حدیث است.»

این سخن به صراحت نشان می دهد که همه افراد عادی، به شنیدن و خواندن حدیث نیاز دارند، زیرا قلبهای همه در معرض زنگارهای فراوان دنیوی است، چنانکه در بحث حجابهای عقل خواهیم دید.

منظور از «حدیث» کردن، چیزی جز ذکر کلام اهل بیت علیهم السلام نیست که در فرهنگ روایات، آن را مصداق احیاء امر ایشان : دانسته اند.

## ۵ - ۶ - شکوفایی عقل به نور علم

علم می تواند عقل را شکوفاتر و وجدان عاقل را روشن تر کند، به طوری که عاقل، از علم بهره گیرد و نکاتی بیابد که پیشتر نمی یافت. به عبارت دیگر، نور علم می تواند نور عقل را تقویت کند. یکی از آثار کمال عقل، می تواند این باشد که عاقل، معقولات بیشتری را بیابد. مثلاً انسان ابتدا، برخی از حُسن و قبح های اخلاقی را با عقل خویش می یابد. حال با افزایش علم و بهره مندی از آن و تأیید نور علم، می تواند به حسن و قبح های اخلاقی بیشتر پی برد. و حتی برخی از احکام جوارحی را - اگر از مستقلات عقلیه باشند - در اثر رفع حجاب از عقل بیابد. در برخی احکام جوارحی، ممکن است آنچه از عقل رفع حجاب گردد که قبح برخی قبیح ها را بیابیم. مثلاً ممکن است کسی با تقویت عقل به نور علم، قبح عمل برخی از اعمال نامشروع را بیابد.

لذا در مباحث قبل گفتیم که ملاک صحیح برای این که امری را مستقل عقلی

ص: ۱۲۹

بدانیم، عقل های ناقص ما نیست، بلکه عقل کامل ترین عالم عاقل، حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم است. اگر علم واقعی در ما نیز تقویت شود، عقلمان شکوفا می شود و دامنه معقولاتمان گسترش می یابد. امام صادق علیه السلام فرموده اند:

«كَثْرَةُ النَّظْرِ فِي الْعِلْمِ يَفْتَحُ الْعَقْلَ» (۱)

«نگرش بسیار در علم، عقل را می گشاید.»

نظر، نگاه همراه با دقت و تأمل است. وقتی دانستیم که مصداق اصلی و انحصاری علم حقیقی و راستین، کلام اهل بیت علیهم السلام است، نگرستن با تأمل و دقت در کلام ایشان، عقل آدمی را شکوفا و باز می کند و حجاب ها از آن برمی گیرد. «باز شدن عقل»، از طریق بیشتر شدن واجدیت عاقل نسبت به نور عقل محقق می شود و به دنبال آن، روشنگری عقل گسترش می یابد.

آدمی باید حقیقتاً با دقت نظر به احادیث بنگرد. همان شیوه علمی که فقها در فقه جوارحی دارند و کلام معصومین علیهم السلام را با ریزبینی تمام بررسی می کنند، باید در تمامی شاخه های معارف اهل بیت علیهم السلام جاری و ساری شود. بیشتر شکوه کردیم و گفتیم که متأسفانه این دقت نظر در احادیث اعتقادی و اخلاقی کمتر به چشم می خورد و کسری از دقتی که در عبارات فلاسفه و عرفای اصطلاحی انجام می شود، در احادیث اهل بیت علیهم السلام به کار نمی رود، حال آنکه همه یقین داریم که اگر علم صحیحی وجود داشته باشد، جز در کلام ایشان نیست (و اگر در عمل چنین نیستیم، در یقین خود باید شک کنیم!).

البته به این نکته هم باید تذکر داد که وقتی بحث تخصصی می شود، کثرت نظر در احادیث تنها برای «متخصیص» چنان فائده ای دارد. لذا باید مدّت مدیدی به مدد پیشگامان فهم احادیث اهل بیت علیهم السلام و در سایه تعلیم و تربیت آنان حرکت کرد تا به تدریج صاحب نظر شد. بنابراین کثرت نظر برای اهل نظر سودمند است. مثلاً در اعتقادات، انسان باید تحت تعلیم کسانی قرار گیرد که چارچوبی اساسی و سازگار از قرآن

ص: ۱۳۰

و احادیث برگرفته اند و اهلیت و خبرویت این کار را دارند تا کم کم، خود، اهلیت یابد؛ همان شیوه علمی که در وادی استنباط احکام فقهی مرسوم است.

در تعبیر دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است:

«كَثْرَةُ النَّظْرِ فِي الْحِكْمَةِ تَلْفُحُ الْعَقْلَ» (۱)

«بسیار نگریستن در حکمت، عقل را بارور می کند.»

معنای حقیقی حکمت همان تفقه دینی است. طبیعتاً سرچشمه آن، همان علم صحیح اهل بیت علیهم السلام است و لاغیر. (۲)

با توجه به این بیان، گویا که عقل بی حکمت، میوه و

ثمری که شایسته آن است ندارد؛ امّا کثرت نظر در حکمت، آن را بارور می سازد. در بحث عقل و فکر دیدیم که یکی از مصادیق این «نظر» را می توان نظر قلبی دانست که به معنای تفکر عاقلانه است.

## ۵\_۷\_ عقل و حکمت

در سطور پیشین گفتیم که حکمت، عقل را بارور می کند. در این جا به بیان لطیفی از امیرالمؤمنین علیه السلام توجه می کنیم که در آن، رابطه دو طرفه عقل و حکمت به بهترین وجه ترسیم شده است. امام صادق علیه السلام فرمودند:

«كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: بِالْعَقْلِ اسْتُخْرِجَ غَوْرُ الْحِكْمَةِ، وَ بِالْحِكْمَةِ اسْتُخْرِجَ غَوْرُ الْعَقْلِ» (۳)

«امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمودند: به وسیله عقل، (گوهرهای) عمق حکمت، و به وسیله حکمت، (گوهرهای) عمق عقل استخراج می شود.»

ص: ۱۳۱

۱- تحف العقول / ص ۳۶۴.

۲- امام صادق علیه السلام فرمودند: «نَحْنُ شَجَرَةُ النَّبُوَّةِ وَ بَيْتُ الرَّحْمَةِ وَ مَفَاتِيحُ الْحِكْمَةِ وَ مَعْدِنُ الْعِلْمِ» (کافی / ج ۱ / ص ۲۲۱ / ح ۳)

۳- کافی / ج ۱ / ص ۲۸ / ح ۳۴.

این حدیث از دو جمله تشکیل شده است که روی هم تأثیر و تأثر متقابل عقل و حکمت را نشان می دهند. وقتی که انسان، با عقل خویش، وجوب رجوع به اهل بیت علیهم السلام و برگرفتن علم از ایشان را یافت و بدان معتقد شد، در مکتب ایشان زانو می زند و به حکمت آموزی می پردازد. یعنی به هدایت عقل، درجه یا درجاتی از علوم اهل بیت علیهم السلام را که حقیقت حکمت است واجد می شود.

از طرف دیگر، می دانیم که علم و حکمت آن بزرگواران بهترین سبب بارور شدن عقل بشر است. پس در پی کسب معرفت از مکتب ایشان، عقل هم کامل تر می شود (یا به تعبیر روایات «اشاره» می گردد). در این صورت قلب عاقل منورتر شده و حقایق بیشتری را از آیات و روایات وجدان می کند. در نتیجه حکمت افزونتری نصیب آدمی می گردد. این تأثیر و تأثر متقابل، در مرتبه بالا-تر هم تکرار می شود. بهره بیشتر از حکمت، عقل را بیشتر اشاره می کند. همچنین کمال عقل، زمینه را برای عمیق تر شدن حکمت فراهم می سازد. و این روند، تا جایی ادامه می یابد که شخص را به عمق عقل و قعر حکمت می رساند.

فصل ۶: نشانه های عقل

اشاره

ص: ۱۳۳



پس از آشنایی با عقل و جوانبی از آن که تاکنون گذشت، نوبت به ذکر نشانه های عقل می رسد؛ یعنی آثاری که در انسان عاقل \_ از آن جهت که در پرتو روشنگری نور عقل قرار گرفته و به عقل خویش پای بند است \_ مشاهده می گردد. لذا نشانه های عقل را صفات عاقل نیز می توان دانست؛ یعنی خصالی که انتظار می رود عاقل به سبب عقل خویش و عمل به مکشوفات آن، واجد آنها گشته باشد.

می دانیم که تنها عاقلان می توانند نشانه های عقل را برشمارند و تصدیق کلام ایشان هم، جز از عاقل ساخته نیست. همچنین آنان که بهره بیشتری از عقل دارند، در بیان نشانه های عقل تواناترند. بنابراین در این فصل، به کلام الهی عاقلان کامل گوش جان می سپاریم و از بیان آن بزرگواران، احادیثی چند در باب عقل برمی شماریم. بدیهی است که در این اوراق محدود، تنها ذکر مواردی معدود از آن دریای بیکران میسر است.

پیش از ذکر احادیث، تذکر به نکاتی چند ضروری است:

الف \_ بسیاری از مطالب مورد اشاره در سخنان اهل البیت علیهم السلام برای ما به عنوان مستقلّ عقلی قابل وجدان است و لذا کلام آنان در این گونه موارد، علاوه بر صبغه تعلیمی، جنبه تنبیهی هم دارد. یعنی یادآور و مذکر همان مطالب وجدانی است که ما نیز خود می یابیم. لذا برای رجوع به احادیث، در ابوابی مشابه بحث فعلی، بر دو جهت تکیه می کنیم: اول اینکه: در احادیث معصومین علیهم السلام خطا راه ندارد و آنان عاقلانی هستند که



عقلشان هیچگاه محجوب واقع نمی شود. (۱) دوم اینکه: ما نیز شاهد و مؤید کلام ایشان

را با وجدان خود می یابیم.

ب \_ به فرموده خود ایشان، آنان هرگز براساس بالاترین حدّ عقل خویش با مردمان سخن نگفته اند. یعنی تنها بخشی از آنچه را که عقلا می یافته اند، به بشر عرضه کرده اند، زیرا که اساساً به غیر آن روش مأمور بوده اند. چنانکه امام صادق علیه السلام می فرماید:

«مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ.»

«پیامبر خدا، هرگز با کُنْه عقل خود با بندگان سخن نگفت.»

سپس نقل کردند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده اند:

«إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ.» (۲)

«ما گروه پیغامبران، امر شده ایم که با مردمان به اندازه عقلهایشان سخن بگوییم.»

با مراجعه اجمالی به احادیث می بینیم که این اصل در آنها رعایت شده است و نوع صفاتی را که برای عاقلان برشمرده اند، برای ما نیز قابل تصدیق و اذعان وجدانی است. البته مخاطبان در رتبه های مختلف عقلی قرار داشته اند. از این رو، سخنان ایشان نیز با رعایت آن مراتب، درجات دارد. گزاره هایی چون «ظلم قبیح است»، از بنیادی ترین مکشوفات عقل است و همه گزاره های عقلی در سطح آن قرار نمی گیرند. صاحبان عقول مراتب بالاتر، حُسن و قبح های دیگری نیز ادراک می کنند. برای تذکر نسبت به آن مراتب برتر، رجوع به احادیث معصومان علیهم السلام و عمل بر طبق توصیه های ایشان ضروری است.

ج \_ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت گرامی ایشان: در بالاترین مرتبه عقلی قرار دارند. آن عاقلان کامل عالم، ممکن است اموری را عقلی ببینند که ما انسانهای عادی آن ها

ص: ۱۳۶

۱- در فصل هفتم مفهوم حجاب عقل و مصادیق آن را خواهیم دید.

۲- کافی / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۵.

را نمی‌یابیم. به همین دلیل، پیشتر گفته شد که برای آنکه امری را مستقلّ عقلی بدانیم، باید به عقل عاقل کل رجوع کنیم. لذا انسانهایی که در مراتب پایین تر عقلی قرار دارند همواره باید خود را در معرض تنبیه و تذکار آن بزرگواران قرار دهند. و اگر مطلبی از کلام ایشان را وجدان نکردند، بلافاصله به ردّ و انکار آن نپردازند.

د. بسیاری از ویژگی‌هایی که برای عاقل برشمرده اند، برای عاقل «دیندار» که عقلش به برکت تربیت دینی رشد یافته است، وجدانی گشته و نشانه محسوب می‌شود. نمونه‌هایی از این موارد را در همین فصل نقل می‌کنیم.

## ۶\_۱\_ ده خصلت؛ نشانه کمال عقل

ذکر نشانه‌های عقل را، با بیانی گهربار از امام کاظم علیه السلام خطاب به صحابی خاصّ ایشان، هشام بن حکم، آغاز می‌کنیم. (۱)

«یا هشام! كَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ.»

«ای هشام! امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرمودند: خداوند به چیزی برتر از عقل عبادت نگردیده است.»

«وَمَا تَمَّ عَقْلُ امْرِئٍ حَتَّى يَكُونَ فِيهِ خِصَالٌ شَتَّى.»

«و عقل انسانی کامل نگشته، مگر آنکه در او ویژگی‌هایی چند، موجود باشد.»

خصلت اول و دوم

«الْكُفْرُ وَالشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونَانِ، وَالرُّشْدُ وَالْخَيْرُ مِنْهُ مَأْمُولَانِ.»

ص: ۱۳۷

---

۱- کامل‌ترین نقل از حدیث مفصل و مشهور امام کاظم علیه السلام به هشام، در کتاب تحف العقول، صفحات ۳۸۳ تا ۴۰۲ آمده است. در این حدیث سراسر حکمت، امام علیه السلام بیش از هشتاد بار با ندای «یاهشام»، این صحابی خود را خطاب می‌کنند و صفات عقل را برای او برمی‌شمارند. قسمتهایی از این حدیث در کتاب العقل و الجهل کافی، حدیث ۱۲ نیز آمده است.

«ترس کفر و شرّ از او نمی رود، و رشد و خیر از او امید می رود.»

«رشد» به معنی هدایت و در مقابل کفر است. خیر نیز در برابر شرّ است. بدین معنا، کفر و رشد، رنگ دینی می یابند. گفته شد که دین، پایه عقلانی دارد. خیر و شر هم می توانند عقلی یا شرعی باشند. انسانِ عاقل چنان است که دیگران از شرّ او در امانند و در عوض به خیر او امیدوار.

با اندکی توجه درمی یابیم که هر عاقلی به عقل خود می فهمد و می پذیرد که این خصوصیات پسندیده اند.

حال آیا عمل او نیز سازگار با این فهم عقلی هست یا خیر؟ این مطلبی دیگر است. عمل در مرحله ای پس از فهم قرار دارد. عموم عاقلان که عقلشان در حجاب نیست، حُسن عمل خیر و قبح عمل شرّ را می فهمند؛ هرچند که در عمل، تقیدشان به این فهم تفاوت دارد.

خصلت سوم

«وَفَضْلُ مَالِهِ مَبْدُولٌ.»

«و زیادی مالش بخشیده شده است.»

انسان می تواند به این درجه از فهم برسد که باید زیادی مال خود را ببخشد. ولی شاید این کار، نیازمند اندکی تذکر باشد و در نگاه نخستین، حُسن بخشش فزونی اموال، مانند روشنی قبح ظلم نباشد. اما وقتی تذکار و تنبیه قرآن کریم و عاقلان کامل را می شنویم، اذعان به نیکی انفاق آسان می شود. امام صادق علیه السلام یکی از مهمترین تبعات مال بسیار را چنین معرّفی فرموده اند:

«أَوْحَى اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تَفْرَحَ بِكَثْرَةِ الْمَالِ، وَلَا تَدْعُ ذِكْرِي عَلَى كُلِّ حَالٍ، فَإِنَّ كَثْرَةَ الْمَالِ تُنْسِي الدُّنُوبَ، وَتَرْكُ ذِكْرِي يُقْسِي الْقُلُوبَ.»<sup>(۱)</sup>

«خداوند عزّوجلّ به موسی علیه السلام وحی فرستاد: به زیادی مال خوشحال مشو و

ص: ۱۳۸

یاد مرا در هر حالی وامگذار، زیرا که زیادی مال، گناهان را از یاد می برد و ترک یاد من، دلها را به قساوت می کشاند.»

کثرت مال، مستی آور و غفلت زا و از حجابهای عقل است، گناهان گذشته را از خاطر انسان می برد و خود می تواند به افزونی گناهان منجر شود که در کلام قدسی خداوند حکیم به حضرت موسای کلیم علیه السلام باز آمده است:

«وَلَا تَغْبِطْ أَحَدًا بِكَثْرَةِ الْمَالِ، فَإِنَّ مَعَ كَثْرَةِ الْمَالِ تَكْثُرَ الذُّنُوبِ لِوَاجِبِ الْحُقُوقِ.» (۱)

«به حال کسی، به سبب زیادی مال (او) غبطه مخور، زیرا که با زیادی مال، گناهان زیاد می شود؛ به خاطر حقوق واجب (که بر عهده صاحب مال می آید و او آنها را نمی پردازد).»

خصلت چهارم

«وَفَضْلُ قَوْلِهِ مَكْفُوفٌ.»

«و زیادی گفتارش بازداشته شده است.»

عادل با خود می اندیشد که اگر بیش از نیاز سخن گویم، گرفتار گفتار ناشایست می شوم، و چه بسا به گفتن حرام گرفتار آیم یا کسی را با کلام خویش برنجانم. بدین سان، انصاف می دهد که باید از زیادی گفتار پرهیزد. امیرالمؤمنین علیه السلام در وصیت به امام حسین علیه السلام می فرماید:

«مَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ، كَثُرَ خَطَاؤُهُ. وَمَنْ كَثُرَ خَطَاؤُهُ، قَلَّ حَيَاؤُهُ. وَمَنْ قَلَّ حَيَاؤُهُ، قَلَّ وَرَعُهُ. وَمَنْ قَلَّ وَرَعُهُ، مَاتَ قَلْبُهُ. وَمَنْ مَاتَ قَلْبُهُ، دَخَلَ النَّارَ.» (۲)

«کسی که کلامش فزونی یابد، خطایش زیاد گردد. کسی که خطایش زیاد شود، حیایش کم گردد. کسی که حیایش کم شود، ورعش اندک گردد. کسی که ورعش اندک شود، قلبش می میرد. کسی که قلبش بمیرد، داخل در آتش

ص: ۱۳۹

۱- کافی / ج ۲ / ص ۱۳۶ / ح ۲۱.

۲- تحف العقول / ص ۸۸.

### خصلت پنجم

«وَنَصِيبُهُ مِنَ الدُّنْيَا الْقُوْتُ.»

«و بهره او از دنیا (در حدّ) قوت است.»

در معنای «قوت» گفته اند: «ما يُمَسِّكُ الرَّمَقَ مِنَ الرِّزْقِ»: «آنچه از رزق که حفظ رمق می کند.» (۱) بهره عاقل بیش از قوتی که نیازش را برآورد، نیست. او می کوشد خودش رفع

نیازهای خود را برعهده بگیرد تا برعهده دیگران نیفکند. این کاملاً عاقلانه است، که به رزق در حدّ قوت خویش دست یابد؛ اما از آن پس، ده را صد و صد را هزار کردن، مطابق با عقل نیست. این نکته به تعلیم نیاز ندارد. عاقل با تنبیه و تذکاری ساده، آن را خواهد یافت. اما کدامین هشدار، کارسازتر از گفتار معصومین علیهم السلام؟ امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

«يَا ابْنَ آدَمَ! مَا كَسَبْتَ فَوْقَ قُوَّتِكَ، فَأَنْتَ فِيهِ خَازِنٌ لِعَيْرِكَ.»

«ای فرزند آدم! آنچه را که بیش از قوت خود به دست می آوری، (در حقیقت) آن را برای غیر خود ذخیره می کنی.»

آنچه مازاد بر قوت باقی بماند، معمولاً بهره وارثان می شود.

### خصلت ششم

«لَا يَشْبَعُ مِنَ الْعِلْمِ دَهْرَةٌ.»

«در طول عمرش، از علم سیر نمی گردد.»

روشن است که مقصود، علم به آیات خداوند در عالم تکوین و اوامر تشریعی او است که عاقل را به مسیر بندگی خداوند می کشاند. چنین علمی سیر شدنی نیست. هرچه انسان از این چشمه بنوشد، اشتها و اشتیاقش برای نوشیدن جرعه های بعدی افزون می شود. در بحث علم و عقل دیدیم که این علم، جز علم صحیح نزد اهل البیت علیهم السلام نیست و شناخت این علم و صاحبان آن، جز از عاقل بر نمی آید. عاقل، قدر علم و نیاز خود به آن را خوب

می شناسند و این احتیاج را همیشگی می داند. در مقابل، غیر عاقل، سیری از مال دنیا ندارد، چنانکه امام صادق علیه السلام فرمودند:

«مَنْهُوْمَانِ لَا يَشْبَعَانِ: مَنْهُوْمٌ عِلْمٌ وَ مَنْهُوْمٌ مَالٌ» (۱)

«دو گرسنه اند که سیری ندارند: گرسنه علم و گرسنه مال.»

خصلت هفتم

«الذُّلُّ أَحَبُّ إِلَيْهِ مَعَ اللَّهِ، مِنْ الْعِزِّ مَعَ غَيْرِهِ.»

«ذلت با خدا را از عزت با غیر او بیشتر دوست می دارد.»

تمام هم و غم عاقل، گام زدن در مسیر طاعت و عبادت خداست. اگر پیمودن این راه، منتهی به ذلت ظاهری او نزد غیر خدا شود، تحمل این ذلت برای او نه دشوار، که محبوب است. امر مهم برای او تحصیل رضای خداست. لذا اگر عزت نزد مردم جز با معصیت خدا حاصل نگردد، او این عزت را به آن ذلت می فروشد تا از طریق طاعت بیرون نرفته باشد. این رفتار، از اعتقاد به این سخن برمی خیزد که:

«أَلَا إِنَّ الدُّلَّ فِي طَاعَةِ اللَّهِ، أَقْرَبُ إِلَى الْعِزِّ مِنَ التَّعَاوُنِ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ.» (۲)

«آگاه باشید که ذلت در طاعت خداوند، به عزت نزدیک تر است تا یاری یکدیگر به معصیت خدا.»

گاهی انسان، طاعت خدا را بر قضاوت مردم ترجیح می دهد و در مسیر طاعت تنها می ماند. همین صبر بر تنهایی خود نشانه نیرومندی عقل است. عاقل، فقط به انس با خدا و عزتی که او می بخشد، امید می بندد.

خصلت هشتم

«التَّوَاضُّعُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الشَّرَفِ.»

«تواضع برای او محبوبتر از شرف است.»

ص: ۱۴۱

۱- خصال / ج ۱ / ص ۵۳ / ح ۶۹.

۲- تحف العقول / ص ۲۱۷، از بیانات امیرالمؤمنین علیه السلام.

در این جا «شرف» به معنای مذموم آن \_ یعنی کبر و برتری خواهی \_ در مقابل تواضع قرار گرفته است. (۱) اصل و اساس تواضع، یک حقیقت باطنی و فعل قلبی است که از

درون انسان می جوشد. تواضع به تعبیر ساده، آن است که انسان، خود را کسی نداند و سزاوار تکریم و تعظیم نبیند. حفظ چنین حالتی \_ به ویژه وقتی که شخص بهره ای از کمال دارد \_ تنها از انسان خودساخته برمی آید. عاقلی که به فقر و احتیاج همیشگی خود متذکر است، همه کمالاتی را که دارد، به فضل و بخشش الهی می داند. از این رو، به جای جامه تکبر، لباس تواضع می پوشد.

«شرف» به معنای پسندیده آن، حقیقتاً از آن کسی است که تواضع به خرج می دهد. امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند :

«مَا اكْتَسَبَ الشَّرْفُ بِمِثْلِ التَّوَّاضِعِ» (۲)

«چیزی همانند تواضع، شرف را حاصل نمی کند.»

و نیز :

«تَمَامُ الشَّرْفِ التَّوَّاضِعُ» (۳)

«همه شرف به تواضع است.»

خصلت نهم

«يَسْتَكْبِرُ قَلِيلَ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِهِ، وَ يَسْتَقِلُّ كَثِيرَ الْمَعْرُوفِ مِنْ نَفْسِهِ.»

«نیکي اندک دیگران را بسیار و نیکي بسیار خود را اندک می شمارد.»

تصدیق این نشانه، برای بسیاری از عقلا بی نیاز از تذکر نیست. در نظر عاقل، کار نیک دیگران \_ هرچند اندک باشد \_ واقعاً بزرگ جلوه می کند. بالعکس، عمل خوب خود را کوچک می بیند. او می داند که سهم خودش در انجام کار خیر، نسبت به خدای متعال

ص: ۱۴۲

۱- درباره «کبر» در فصل حجابهای عقل، سخن خواهیم گفت. نیز علاقمندان به کتاب بحارالانوار / ج ۷۵، باب التواضع رجوع کنند.

۲- غررالحکم / ح ۵۱۷۴.

۳- غررالحکم / ح ۵۱۴۴.

بسیار ناچیز است و هر خیری از او سرزده، از ابتدا (نیت انجام فعل) تا انتها (تحقق خارجی فعل)، همه و همه مرهون و مدیون توفیق الهی بوده است. از این رو، عاقل نسبت به آن سهم ناچیز خود، واقعاً نگران است (خوف دارد) که آیا عملش مقبول افتاده یا خیر. لذا هرگز به خود مغرور نمی شود و کار نیک خود را چیزی به حساب نمی آورد.

در مقابل، از باطن افراد و رابطه آنان با خدایشان بی خبر است. از این رو، با حسن نظر، به خیرات ایشان می نگرد، عمل به ظاهر اندکشان را در باطن امر بزرگ می شمارد، یقین دارد که بسیاری عمل، به کثرت ظاهری آن نیست و معیار قضاوت الهی هم ظاهر عمل نیست.

حاصل همه این ملاحظات عاقلانه، آن است که عاقل، واجد ویژگی مذکور می شود و گامی دیگر به سوی تمام عقل نزدیک می شود.

اما کسی که عاقل نیست، عکس این حالت را دارد. طاعت های خودش را که به «ظاهر» کثیر است، کثیر می شمارد، زیرا غافل است که اندکی یا بسیاری ارزش یک عمل به کثرت ظاهری آن عمل نیست. همچنین اعمال به ظاهر اندک دیگران را کم ارزش می بیند، چرا که غافل از همه ملاحظات عاقلانه ای است که درباره نگرش عاقل توضیح دادیم.

خصلت دهم

«يَرَى النَّاسَ كُلَّهُمْ خَيْرًا مِنْهُ وَ أَنَّهُ شَرُّهُمْ فِي نَفْسِهِ، وَ هُوَ تَمَامُ الْأَمْرِ.» (۱)

«همه مردم را بهتر از خود می بیند و خود را در ذاتش بدترین آنها می داند و این پایان کار است.»

با داشتن این خصلت \_ که دشوارتر از همه به نظر می رسد \_ عقل آدمی تمام می گردد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در کلامی مشابه این حدیث، سرمتصف بودن عاقل به چنین خصلتی را بیان فرموده اند. کلام ایشان در مورد دهمین خصلت عاقل چنین است:

ص: ۱۴۳



وَ الْعَاشِرَةُ وَ مَا الْعَاشِرَةُ؟ لَا يَرَى أَحَدًا إِلَّا قَالَ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي وَ أَتَقَى.

و دهمین، و چیست دهمین؟ هیچکس را نبیند، مگر آنکه بگوید: او از من بهتر و پرهیزگارتر است.»

سپس حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم سبب این نگرش عاقل را بیان می فرمایند:

«إِنَّمَا النَّاسُ رَجُلَانِ: فَرَجُلٌ هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ وَ أَتَقَى، وَ آخَرُ هُوَ شَرٌّ مِنْهُ وَ أَدْنَى. فَإِذَا رَأَى مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ وَ أَتَقَى، تَوَاضَعَ لَهُ لِيُلْحَقَ بِهِ. وَ إِذَا لَقِيَ الَّذِي هُوَ شَرٌّ مِنْهُ وَ أَدْنَى، قَالَ: عَسَى خَيْرٌ هَذَا بَاطِنٌ وَ شَرُّهُ ظَاهِرٌ، وَ عَسَى أَنْ يُخْتَمَ لَهُ بِخَيْرٍ. فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ، فَقَدْ عَلَا مَجْدُهُ وَ سَادَ أَهْلَ زَمَانِهِ.» (۱)

«مردمان بر دو گروهند: گروهی از او بهتر و پرهیزگارتر، و گروهی دیگر از او بدتر و پست ترند. زمانی که بهتر و پرهیزگارتر از خود را می بیند، در برابر او تواضع کند تا بدو ملحق شود. و وقتی بدتر و پست تر از خود را دیدار می کند، بگوید: شاید نیکی او پنهان و شرش آشکار باشد، و شاید که عاقبت او ختم به خیر شود. وقتی [عاقل] چنین کند، سروری اش بلندی گیرد و به آقایی اهل زمانش رسد.»

عاقل وقتی کسی را می بیند، که بهتر و متقی تر از خود اوست، عقلا- در مقابل او تواضع می کند و خود را در پیشگاه او کوچک می یابد. این تواضع - به تعبیر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم - می تواند او را به رتبه ای بالاتر برساند و توفیق پیوستن به شخص متقی تر عطايش کند. اما اگر با کسی برخورد که اعمال او از خودش بدتر است، با خود چنین می اندیشد: من این شخص را بد می دانم، چون در ظاهر، اعمال بد او را می بینم، شاید او نیکی پوشیده ای دارد که در باطن اوست و دیده ها آن را نمی بینند. پس به ظاهر نشاید حکم کرد. همچنین عاقل به خود می گوید: شاید فرجام این شخص - با همه شرور ظاهری که دارد - به خاطر همان خیر پنهان، به نیکی گراید. و حتی ممکن است در پایان کار تغییر مسیر دهد و از مسیر شرّ

ص: ۱۴۴

و شقاوت به طریق خیر و سعادت بیوندد، اما من \_ با همه اعمال خیری که دارم \_ فرجام کارم ختم به خیر نگردد.

کسی که خود را بنده نادار و عبد ذلیل خدا می داند، همواره هراسناک است از اینکه خدا لحظه ای او را به حال خود رها کند؛ نه اینکه به محض انجام یک کار خیر، توفیق الهی را فراموش کند و به خود امیدوارتر گردد. همواره باید این حقیقت را به یاد داشته باشیم که معیار، حال حاضر و نمود ظاهر افراد نیست، بلکه به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام:

«مَلَائِكَةُ الْأُمُورِ حُسْنُ الْخَوَاتِمِ» (۱)

«ملائک کارها نیکی پایانهاست.»

ممکن است کسی امروز کافر باشد و مؤمن از دنیا برود؛ اما آنکه امروز مؤمن است، فردا جز کفر به سرای دیگر نبرد. مؤمن در مواجهه با کافر، کفر او را نکوهش می کند و ایمان خود را از او بهتر می داند، اما در عین حال حساب خود را از ایمانش جدا می داند و می اندیشد که مبادا ایمان من عاریه باشد و با دست خالی از دنیا بروم. (۲) نتیجه آنکه در

عین بیزاری جستن از افعال ناشایست دیگران، همچنان نباید خود را بهتر از آنها بدانیم. دلیل دیگر قابل اشاره آنکه: ممکن است فرد گنهکار مورد مغفرت خدا قرار گیرد، ولی آنکه مطیع خداست، طاعاتش مقبول خداوند نیفتد و حتی معاصی او مایه حبط اعمال نیکش شود.

بدین ترتیب، توضیح ده خصلت عاقل \_ که عقل او به آنها تمام می گردد \_ پایان می پذیرد. در ادامه این فصّل، ذیل چند عنوان به نشانه های دیگری از عاقل اشاره

ص: ۱۴۵

---

۱- غررالحکم / ح ۱۰۹۲۲.

۲- بنابر کتاب و سنت، ایمان افراد بر دو نوع است: «مستقرّ» و «مستودع». ایمان «مستقرّ»، ایمانیست ماندنی که تا پایان عمر همراه شخص می ماند. ایمان «مستودع» نزد صاحبش به ودیعه و عاریه است؛ اما تا هنگام مرگ نمی ماند. علاقمندان به بحث تفصیلی در این زمینه به کتاب «معرفت امام عصر علیه السلام» صص ۲۵۲ \_ ۲۶۲ مراجعه نمایند.

## ۶\_۲\_ قناعت و عفت، دو زینت عاقل

قناعت یعنی خرسندی و اکتفا نسبت به آن چیزی که خداوند، نصیب انسان ساخته است. بنابراین قناعت، امری قلبی و حالتی روحی است. آنچه بی نیازی واقعی و غنای حقیقی به انسان عطا می کند، همین حالت قناعت است، یعنی آنکه انسان در روح خویش احساس نیاز و وابستگی به دنیا نداشته باشد. برای رسیدن به غنای حقیقی، لازم نیست پیوسته اموال و امکانات را گرد آوریم و همواره بر آنها بیفزاییم. قناعت هم ثمره و نشانه عقل است.

اگر انسان حال روحی قناعت را در خود تقویت کند، به همان مقدار از حلال که خداوند نصیب او کرده، قانع می شود. در نتیجه در مورد آنچه حرام است، به راحتی عفاف می ورزد و از بسیاری اندوه‌ها رهایی می یابد. از این رو امیرالمؤمنین علیه السلام عفت و قناعت را دو زینت عاقل دانسته اند:

«يُسْتَدَلُّ عَلَى عَقْلِ الرَّجُلِ بِالتَّحَلِّيِّ بِالْعِفَّةِ وَ الْقَنَاعَةِ.» (۱)

«برای دلیل آوردن بر عقل انسان، بر آراستگی او به عفت و قناعت، استدلال می شود.»

## ۶\_۳\_ مدارا با جاهل جاهلان، دلیل عقل عاقلان

مدارا با دیگران \_ چه عالم و چه جاهل \_ نشانه عقل است:

«يُسْتَدَلُّ عَلَى عَقْلِ الرَّجُلِ بِكَثْرَةِ وَقَارِهِ وَ حُسْنِ احْتِمَالِهِ.» (۲)

«عقل انسان، به وقار بسیار و تحمل نیکوی او شناخته می شود.»

اهمیت مدارا تا حدی است که امام صادق علیه السلام فرمودند:

«عاقل ترین مردم کسی است که مدارایش با مردم بیش از دیگران

۱- غررالحکم / ح ۵۴۱۹.

۲- غررالحکم / ح ۵۱۹۵.

امیرالمؤمنین علیه السلام نحوه رفتار با جاهل را چنین ترسیم می نمایند:

«برای عاقل سزاوار است که با جاهل همچون مخاطبه طیب با مریض، رفتار کند.» (۲)

می دانیم که «جاهل» در مقابل «عاقل» است. مخاطبه عاقل با جاهل باید از نوع مواجهه طیب با مریض باشد. عاقل باید همچون طبیعی دلسوز و حاذق، جاهل را دردمند بداند و با آغوش باز او را بپذیرد، دردش را تشخیص دهد و صادقانه از سر دلسوزی درصدد درمان برآید. از همه مهم تر آنکه عاقل هرگز نباید به صّرف آنکه از درد جهل در امان است، به جاهل فخر بفروشد؛ همچنانکه هرگز ندیده ایم طبیعی به مریضی مباحث کند که تو فلان مرض را داری و من ندارم!

حتّی گاه ممکن است مریض، غافل از بیماری و درد خویش، به طبیعی دلسوز، جسارت و اهانت کند. در اینجا اگر کاری از طیب ساخته نیست، بر نمی آشوبد؛ بلکه پا را از سکوت فراتر نمی نهد. حکایت عاقل در برابر جهّال نیز چنین است:

«أَعْقَلَ النَّاسِ مَنْ لَا يَتَجَاوَزُ الصَّمْتَ فِي عُقُوبَةِ الْجُهَالِ.» (۳)

«عاقل ترین مردم کسی است که در عقوبت جاهلان، از سکوت فراتر نمی رود.»

اکنون قصّه ای بشنویم از مالک اشتر، آن تربیت یافته مکتب علوی که مواعظ مولایش امیرالمؤمنین علیه السلام را در تحمّل جاهلان به جان خریده بود:

«مالک اشتر از بازاری می گذشت، در حالی که لباس و عمامه ای از کرباس بر تن داشت. یکی از مردم بازار، او را دید. ظاهر او را کوچک شمرد و چیزی به نشانه خوار شمردنش به طرف او پرتاب کرد. مالک گذشت و به او توجّهی

ص: ۱۴۷

۱- امالی شیخ صدوق (ره) / ص ۲۰.

۲- غررالحکم / ح ۴۹۱.

۳- غررالحکم / ح ۳۹۰.

نکرد. به آن شخص گفته شد که: وای بر تو! می دانی به چه کس اهانت کردی؟ گفت: نه. گفته شد: این شخص، مالک، یار امیرالمؤمنین علیه السلام است. لرزه بر اندام مرد افتاد، و آمد تا از او عذر بخواهد. دید که مالک به مسجدی وارد شده و به نماز ایستاده است. وقتی مالک نماز را به پایان برد، آن مرد بر پاهای او افتاد و بدان بوسه زد. مالک گفت: این چه کاری است؟ مرد گفت: بخاطر آنچه نسبت به تو روا داشتم، از تو عذر می طلبم. مالک گفت: اشکالی ندارد. قسم به خدا وارد مسجد نشدم، مگر برای آنکه برای تو استغفار کنم.» (۱)

## ۶\_۴\_ دنیا و آخرت در نگاه عاقل

امام کاظم علیه السلام می فرمایند:

«یا هِشامُ! إِنَّ الْعُقَلَاءَ زَهَدُوا فِي الدُّنْيَا، وَرَغِبُوا فِي الْآخِرَةِ.» (۲)

«ای هشام! عاقلان نسبت به دنیا زهد ورزیدند، و میل به آخرت یافتند.»

حضرت کاظم علیه السلام علت زهد عاقلان در دنیا و رغبت ایشان به آخرت را این چنین بیان می کنند:

«لَأَنَّهُمْ عَلِمُوا أَنَّ الدُّنْيَا طَالِبَةٌ مَطْلُوبَةٌ، وَ الْآخِرَةُ طَالِبَةٌ مَطْلُوبَةٌ. فَمَنْ طَلَبَ الْآخِرَةَ، طَلَبَتْهُ الدُّنْيَا حَتَّى يَسْتَوْفِيَ مِنْهَا رِزْقَهُ. وَ مَنْ طَلَبَ الدُّنْيَا، طَلَبَتْهُ الْآخِرَةُ، فَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ، فَيُفْسِدُ عَلَيْهِ دُنْيَاهُ وَ آخِرَتَهُ.» (۳)

«زیرا آنان دانستند که دنیا، خواهان (و) خواسته شده است، و آخرت هم خواهان (و) خواسته شده است. پس کسی که آخرت را بخواهد، دنیا او را

ص: ۱۴۸

۱- بحار الانوار / ج ۴۲ / ص ۱۵۷ به نقل از تنبیه الخاطر.

۲- کافی / ج ۱ / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۲.

۳- کافی / ج ۱ / کتاب العقل و الجهل / ح ۱۲.

می طلبد تا روزی خود را به طور کامل از آن برگیرد. و آنکه دنیا را بخواهد، آخرت او را می طلبد، آنگاه مرگ به سراغش می آید و دنیا و آخرتش را بر او تباہ می سازد.»

سنت الهی بر این است که اگر کسی با نیت خالص برای خدا، در پی طلب آخرت باشد، خداوند روزی او را در دنیا به طور کامل نصیبش می گرداند. البته طلب آخرت بدین معنا نیست که شخص به دنبال اسباب عادی حصول رزق نرود؛ بلکه بدین معناست که در کسب رزق هم، برای جلب رضای خداوند قدم بردارد و همه امیدش فقط به او باشد، یعنی روزی دنیا را برای دنیا نخواهد که این خود، مصداق طلب آخرت است.

امّا آنکه از خدا غافل است، کسب و کارش دنیاطلبی می شود و نهایتاً آخرت، او را می طلبد. یعنی مرگش فرا می رسد، در حالی که از دنیا هیچ توشه ای برای آخرت برنگرفته است. چنین کسی نه به دنیا، آن گونه که می خواسته، دست یافته و نه در آخرت، جایگاه مناسبی خواهد یافت.

زهد، یعنی عدم رغبت. لذا امری قلبی است که البته آثار آن بر جوارح آدمی جاری می شود. نیز لازم به ذکر است که آخرت طلبی به معنای گذران بیهوده عمر در دنیا نیست. بلکه با استفاده از متاع دنیوی و در ضمن بهره مندی از آن، باید برای آخرت توشه بر گرفت. پس زهد به مفهوم عدم تعلق خاطر و دلبستگی به دنیاست، نه بی نصیبی از دنیا. اگر آدمی چنین شد، به خاطر از کف دادن دنیا غمگین و در دستیابی به آن خوشحال نمی گردد.

تأکید می کنیم که سبب حذر از دنیا، عقل انسان است. این حذر کردن از دنیاشناسی صحیح نشأت می گیرد. به هر حال، عاقل در بهره مندی از دنیا زیاده خواهی نمی کند و چنین رفتاری اثری بس عظیم دارد :

«یا هشام! إِنَّ الْعُقَلَاءَ تَرَكُوا فُضُولَ الدُّنْيَا، فَكَيْفَ الذُّنُوبَ؟! وَ تَرَكَ الدُّنْيَا مِنْ

«ای هشام! عاقلان زیادی های دنیا را وانهادند؛ چه رسد به گناهان؟! در حالی که ترک دنیا، فضیلت است و ترک گناهان، فریضه.»

کسی که در جاده زیاده خواهی قرار می گیرد، هرگز به پایان آن نمی رسد. اما عاقلی که زیادی های دنیا را ترک می گوید، نفس خود را تقویت کرده است. بدین ترتیب، ترک گناهان \_ که از واجبات است \_ برای او آسان می شود.

سخن در باب زهد در دنیا بسیار است. در اینجا، به همین اندازه بسنده می کنیم (۲) و

این قسمت را با سفارشی از امیرالمؤمنین علیه السلام حُسن ختام می بخشیم:

«كُنْ عَاقِلًا فِي أَمْرِ دِينِكَ، جَاهِلًا فِي أَمْرِ دُنْيَاكَ» (۳)

«درباره امر دینت عاقل و در مورد دنیایت جاهل باش.»

مقصود از دنیا در این حدیث، همان دنیای پست با متعلقاتی از آن است که در مقابل دین قرار می گیرد. دین یعنی راه سعادت اخروی و آیین بندگی. عاقل بودن در امر دین و جاهل بودن در مورد دنیا، بدین معناست که آدمی باید به امور دینی اهمیت بسیار دهد، دقت و نگرانی نسبت به آن داشته باشد، به حساب و کتابش دقیقاً رسیدگی کند و هیچ گونه سهل انگاری نسبت به آن را مجاز نشمرد. از سوی دیگر، نباید به امور دنیوی \_ صرف نظر از آثار اخروی آن \_ اهمیت دهد و نگرانی و دلواپسی نسبت به آن داشته باشد بلکه باید سخت گیری و دقت و ریزبینی را در این امور کنار بگذارد. بنابراین تسامح و تساهل در امور دنیوی بسیار پسندیده و مقبول است، اما در امر دین نباید چنین بود؛ درست برعکس آنچه معمول مردم است! عاقل از دنیا بهره می برد تا توشه برای آخرت برگیرد. در این مسیر، تنها به کسب رضایت خداوند می اندیشد و با توکل بر او، درصدد تأمین سعادت اخروی خویش برمی آید.

ص: ۱۵۰

۱- کافی / ج ۱ / ص ۱۷ و ۱۸.

۲- نظر به اهمیت این بحث، در فصل حجابهای عقل به مناسبت حجاب «حب دنیا» بدانبار می گردیم.

۳- غررالحکم / ح ۴۸۱۰.

## فصل ۷: حجاب های عقل

اشاره

ص: ۱۵۱





## مقدمه

گفته شد که قلب انسان، نوری را مالک می شود (به آن منور می شود)، آنگاه معقولاتی را می بیند. اگر این قلب تیرگی هایی بیابد، به میزان آن کدورتها، بهره و مالکیتش نسبت به نور عقل کم خواهد شد. عواملی را که مانع منور شدن بیشتر قلب به نور عقل می گردد، «حجاب عقل» می نامیم. به بیان دیگر، قلب مطهر، منقح و صافی، کاملاً منور به نور عقل است و هر اندازه که زنگار در میان آید، محرومیت از عقل حاصل می شود. از آن عوامل زنگار آفرین، به «حجابهای عقل» تعبیر می شود.

در روایات، این عوامل «آفات عقل» نیز نام گرفته اند. برای شناخت بیشتر قدر و منزلت نور بی بدیل عقل، توجه به آفات آن، توجهی سودمند و مبارک است. شناخت ضد یک عامل، اگر تنها راه شناخت آن عامل نباشد، قطعاً در شناخت بهتر آن، مدد می رساند. پیامد این بحث، باید این ثمره عملی باشد که عاقل، موانع روشنگری عقل را بشناسد، آنگاه برای دوری از آنها بکوشد تا بستر بهره مندی از عقل را بهتر فراهم کند.

در این فصل، برخی از حجابهای عقل را به تذکار معصومین علیهم السلام، بیان می داریم و روشهای زدودن آن را از کلام ایشان می جوییم.

## ۷\_۱\_ حجاب هوی و شهوت

### اشاره

هوی یعنی میل و شهوت. طبیعت انسان به گونه ای سرشته شده که به پاره ای از شؤون دنیا و بهره مندی های آن تمایل و کشش دارد. همین کشش از سویی و اوامر و نواهی الهی از سوی دیگر، زمینه امتحان را برای او فراهم می آورد. اموری که مورد تمایل و اشتیاق انسان است، مصادیق بسیار دارد.

از یک منظر می توان شهوت را به دو گروه حیوانی و انسانی تقسیم کرد. مثال شهوت حیوانی، شهوت شکم و شهوت جنسی است که انسان و حیوان در آن مشترکند. گروه دوم (شهوات انسانی) ویژه انسان است، مانند حبّ او نسبت به مال دنیا و مسکن و مرکب و... و نیز دوستی جاه و مقام و ریاست، که در طبیعت هر انسانی نهفته است.

در میان شهوات حیوانی، شهوت جنسی را می توان قوی ترین شهوت دانست. نشانه وجدانی این قضاوت آن است که انسان برای ارضاء شهوت جنسی، از شهوت های دیگر همچون خوردن چشم می پوشد. شهوات خاصّ انسان نیز همین گونه است. مثلاً انسان گاه از مال می گذرد و به ظاهر زهد می فروشد، تا اینکه در میان مردم به منزلت و مقامی برسد. درباره مقایسه میان شهوات حیوانی و انسانی، در ادامه سخن خواهیم گفت.

هر عاقلی تصدیق می کند که اگر در پی امیال و شهوات نفسانی خود برود، در حقیقت به عقل خود بی اعتنایی کرده است. به تعبیر دیگر «هوی» از حجاب های عقل است. در روایات، «هوی» را در تقابل کامل با «عقل» نهاده اند:

«الْهَوَى ضِدُّ الْعَقْلِ» (۱)

«هوی ضدّ عقل است.»

کلام اخیر، مفهوم ضدّیت عقل با هوی و شهوت را تأیید می کند. نفس آدمی، همواره در کشاکش میان لشکر رحمانی عقل و لشکر شیطانی هوی است. هر کدام از این دو که غلبه یابد، نفس را به سوی خود فرا می خواند:

«الْعَقْلُ صَاحِبُ جَيْشِ الرَّحْمَنِ وَالْهَوَى قَائِدُ جَيْشِ الشَّيْطَانِ، وَالنَّفْسُ مُتَجَادِبَةٌ بَيْنَهُمَا. فَأَيُّهُمَا غَلَبَ كَانَتْ فِي حَيْزِهِ» (۲)

«عقل، فرمانده لشکر رحمان و هوی، امیر سپاه شیطان است و نفس میان آن دو در کشمکش است. پس هر کدام از آن دو غلبه یافت، (نفس) در سمت او خواهد بود.»

ص: ۱۵۴

۱- غررالحکم / ح ۸۱۳.

۲- غررالحکم / ح ۳۰۴.

در روایات، هیچ امری به اندازه غلبه شهوت بر انسان مذمت نشده است. امام امیرالمؤمنین علیه السلام در کلامی به مقایسه انسانها، فرشتگان و چهارپایان پرداخته اند، انسان را به داشتن عقل همراه با شهوت شناسانده اند:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلًا بِلا شَهْوَةٍ، وَ رَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِلا عَقْلٍ، وَ رَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلَيْهِمَا. فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ، فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ. وَ مَنْ غَلَبَتْ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ، فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ.» (۱)

«خداوند عزوجل، در فرشتگان عقلی بدون شهوت ترکیب کرد و در چهارپایان، شهوتی بدون عقل را. و در بنی آدم هر دو را درآمیخت. پس هر که عقلش بر شهوتش غلبه کند، از ملائکه برتر است. و هر کس شهوتش بر عقلش غلبه یابد، از چهارپایان بدتر است.»

### انگیزه غلبه بر شهوت

یکی از مهم ترین انگیزه ها برای ترک شهوت و غلبه بر آن، اعتقاد به آخرت است. عاقلی که با هدایت عقل و یادآوری شرع، وجود آخرت پس از دنیا را باور کرده باشد، می داند که ترک شهوت و غلبه بر هوی، از مصادیق خرید آخرت به قیمت دنیاست. از این رو، لذات فانی دنیوی را فدای نعمات باقی اخروی می سازد. انسان عاقل، از کیفر، نگران و به پاداش الهی امیدوار است. توجه او به غلبه بر شهوت، با ایمان و یقین به این دو کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تقویت می شود :

«أَكْثَرُ مَا تَلِجُ بِهِ أُمَّتِي النَّارَ، الْأَجْوَفَانِ، الْبُطْنُ وَ الْفَرْجُ.» (۲)

«بیشترین چیزی که امت من به سبب آن وارد آتش می شوند، دو توخالی است: شکم و آلت تناسلی.»

این همه تأکیدات فراوان، اهمّیت و جدّیت این امر و ابتلای همگانی افراد به آن را

ص: ۱۵۵

۱- علل الشرائع / ج ۱ / ص ۴.

۲- کافی / ج ۲ / ص ۷۹ / ح ۵.

نشان می دهد. لذا یکی از مهم ترین اهداف یک عاقل دیندار، آن است که راهی برای غلبه بر شهوت بیابد.

### عفت، راه غلبه بر شهوت

گفتیم که خداوند، عقل و شهوت را در انسان درآمیخته و همین را مایه ابتلا- و امتحان او قرار داده است. نیز او را قدرتی بخشیده که با اختیار خود، عقل خویش را بر شهوتش غلبه دهد تا بدین ترتیب، از مرتبه بهائم برون آید و به درجه ای برتر از ملائک نائل شود. راه رسیدن به این هدف، چیزی جز «عفت» و «حیا» نیست. در بحث حجیت عقل، همراهی حیا با عقل را دیدیم. و در فصل نشانه های عقل گفتیم که منشأ عفت در انسان، عقل اوست. عفت یعنی: بازداشتن نفس از امور غیر حلال. با عفت و خویشتن داری، می توان شهوت را به ضعف کشاند:

«الْعَفَّةُ تُضَعِّفُ الشَّهْوَةَ» (۱)

«عفت، شهوت را ضعیف می کند.»

اگر انسان دائماً به ندای شهوت خویش پاسخ مثبت دهد، در آتش آن دمیده و به آن شدت بخشیده است:

«رَدُّ الشَّهْوَةِ أَفْضَى لَهَا وَ قَضَاءُهَا أَشَدُّ لَهَا» (۲)

«پاسخ منفی دادن به شهوت، بیشترین اثر را در محو آن دارد. و برآوردن آن، شدت بیشتری به آن می بخشد.» (۳)

### بحثی درباره «عشق»

به مناسبت بحث درباره حجاب «هوی» و «شهوت»، مناسب است اشاره ای هم به مسأله «عشق» و رابطه آن با عقل داشته باشیم.

ص: ۱۵۶

۱- غررالحکم / ح ۵۴۲۱.

۲- غررالحکم / ح ۶۹۵۶.

۳- «قضاء» دو معنا دارد: یکی به معنای از بین بردن و به پایان رساندن، و دیگری برآوردن و به جای آوردن. و هر دو معنا در این کلام حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است.

عشق یعنی محبت شدید و بی حساب،(۱) که آدمی را از فرمان عقل و حکومت آن

خارج می سازد. امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمایند:

«... وَ مَنْ عَشِقَ شَيْئًا أَغْشَى بَصَرَهُ وَ أَمْرَضَ قَلْبَهُ. فَهُوَ يَنْظُرُ بِعَيْنٍ غَيْرِ صَاحِحَةٍ وَ يَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ. فَدُ خَرَقَتِ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ وَ أَمَاتَتِ الدُّنْيَا قَلْبَهُ وَ وَلِهَتْ عَلَيْهَا نَفْسُهُ. فَهُوَ عَبْدٌ لَهَا وَ لِمَنْ فِي يَدَيْهِ شَيْءٌ مِنْهَا. حَيْثُمَا زَالَتْ زَالَ إِلَيْهَا وَ حَيْثُمَا أَقْبَلَتْ أَقْبَلَ عَلَيْهَا. لَا يَنْزَجِرُ مِنَ اللَّهِ بِزَاجِرٍ وَ لَا يَنْعِظُ مِنْهُ بِوَاعِظٍ.»(۲)

«... و هرکس عاشق چیزی شود، دیده اش را کور و دلش را بیمار سازد. این است که با چشمی نابینا بنگرد و با گوش ناشنوا بشنود. شهوات، عقلش را دریده و دنیا قلبش را میرانده و نفسش شیفته آن گشته، پس در برابر آن (دنیا) و در برابر کسی که چیزی از آن در دستش دارد، به بندگی افتاده است. هر جا که (دنیا) برود، او به سویش برود و بر هر جا رو کند، به سوی آن رو کند. نه با (گفته) بازدارنده ای از جانب خدا بازداشته می شود و نه با واعظی از جانب او پند می پذیرد.»

همان گونه که از بیان امیرالمؤمنین علیه السلام برمی آید، خاصیت عشق، سلب بینایی و شنوایی و در نتیجه بیماردلی است. در نتیجه عشق، انسان از دیدن و شنیدن حقیقت محروم می گردد.

اما در مذاق عرفان اصطلاحی \_ و نه عرفان اسلامی \_ و نیز بر مبنای مشی فلسفی در آنچه حکمت متعالیه خوانده می شود، برای عشق، معنایی لطیف و روحانی در نظر گرفته اند و حساب آن را از شهوت حیوانی جدا کرده اند. ملاصدرای شیرازی در کتاب اسفار اربعه بحث مفصلی به این موضوع اختصاص داده است. او، فصل نوزدهم از موقف

ص: ۱۵۷

---

۱- لسان العرب / ج ۱۰ / ص: ۲۵۱ «العشق: فرط الحب»؛ مجمع البحرين / ج ۵ / ص: ۲۱۴ «فیالحديث ذكر العشق و هو تجاوز الحد في المحبة».

۲- نهج البلاغه / ص ۱۵۹ / خطبه ۱۰۹.

هشتم سفر سوم را بدین عنوان آورده است: «فی ذکر عشق الظرفاء و الفتیان للأوجه الحسان»: «در ذکر عشق ظریفان و جوانان به چهره های زیبا» ذیل این عنوان، بحث در باب عشق چنین آغاز شده که میان حکیمان درباره این عشق و ماهیت خوب یا بد آن اختلاف است. برخی آن را از ردائل دانسته و زشتی هایش را برشمرده اند. در مقابل، برخی دیگر آن را فضیلتی نفسانی انگاشته و به مدحش نشسته اند.

آنگاه صاحب اسفار در مقام بیان نظر خویش، بر ستوده بودن عشق \_ یعنی لذت بردن شدید از نیکویی چهره زیبا و محبت مفرط به کسی که در او شمائل لطیف و تناسب اعضاء و زیبایی ترکیب یافت می شود \_ استدلال نموده است؛ بدین سان که عشق، امری طبیعی است که خداوند در نفوس بیشتر امت ها آن را نهاده است. لذا حکمت ها و مصلحت هایی بر آن مترتب می گردد، خصوصاً وقتی که مبدأ و سرآغازی با فضیلت و غایت و سرانجامی با شرافت داشته باشد. (۱) ملاصدرا در تبیین آن مبادی فاضله عشق

چنین نوشته است :

«آری در مورد مبادی؛ چون ما بیشتر جان های امت هایی را که آموزش علوم و صنائع لطیف و آداب و ریاضیات بدانها اختصاص دارد \_ مانند اهل فارس و عراق و شام و روم و هر قومی که علوم دقیق و صنائع لطیف و آداب نیکو در آنها هست \_ غیر خالی از این عشق لطیف می یابیم که سرچشمه آن نیکو شمردن شمائل محبوب است و هیچ کس را که قلبی لطیف و طبعی دقیق و ذهنی با صفا و روحی مهربان دارد، خالی از این محبت در اوقات عمرش نمی یابیم؛ ولی عموم جانهای خشن و دلهای سخت و طبایع خشک \_ از گُردها و اعراب و ترک و زنگی \_ را خالی از این نوع محبت می یابیم. و اکثر ایشان، فقط بر محبت مردان به زنان و زنان به مردان بسنده کرده اند؛ به سبب طلب کردن نکاح و جفت یابی همان گونه که در نهاد دیگر حیوانات، حبّ

ص: ۱۵۸

ازدواج و جفت گیری نهاده شده است که هدف آن در طبیعت، باقی گذاردن نسل است.»<sup>(۱)</sup>

در اینجا تفاوت میان دو نوع محبت مذکور و ملاک فرق نهادن میان آن دو را بیش از این توضیح نداده است. محبت نوع اول را، مخصوص سرشت های لطیف و منشأ آن را نیکو شمردن شمائل محبوب می داند. محبت نوع دوم را نیز، همان محبتی می داند که انگیزه نکاح می گردد و میان حیوانات و طبع های خشن از انسانها مشترک است.

امّا خواننده زیرک، از ادامه بیانات صدر المتألهین \_ در بیان غایات این عشق مستحسن \_ درمی یابد که فرق چندانی میان استحسان شمائل معشوق و شهوت انسانی مشترک با حیوان نیست. به سطور زیر توجه کنید:

«و امّا غایت در این عشق موجود در ظریفان و صاحبان لطافت طبع، آثاری است که بر آن مترتب می شود. مانند تأدیب نوجوانان و تربیت کودکان و پاک نمودن آنها و آموزش علوم جزئی به آنان، مانند نحو و لغت و بیان و هندسه و غیر آن... وقتی کودکان از تربیت پدران و مادران بی نیاز می شوند، از آن پس به آموزش استادان و آموزگاران و حُسن توجه و عنایت آنان بدیشان، با نگاه مهربانی و عطوفت نیاز پیدا می کنند. بدین سبب، عنایت الهی در جانهای مردان بالغ، میلی به کودکان و محبت و عشق ورزیدنی به نوجوانان خوب و قرار داده است، تا انگیزه ای برای آنان در تأدیب و تهذیب ایشان و تکمیل نفوس ناقص و رساندنشان به غایات مقصود از خلقت آنها باشد. و اگر چنین نبود، خداوند این رغبت و محبت را در بیشتر ظریفان و عالمان، عبث و بیهوده آفریده بود. پس بناچار در وجود این عشق نفسانی در نفس های لطیف و قلب های رقیق غیر قسی و سخت، باید فایده ای حکیمانه و غایتی

ص: ۱۵۹



آنگاه ملاصدرا در مقام نتیجه گیری می گوید:

«و نحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها؛ فلا محالة يكون وجود هذا العشق في الإنسان معدوداً من جملة الفضائل و المحسنات، لا من جملة الرذائل و السيئات.»(۲)

«ما مترتب شدن این غایت هایی را که ذکر کردیم می بینیم. پس بدون شک، وجود این عشق در انسان، از جمله فضائل و نیکی ها شمرده می شود، نه از رذائل و زشتی ها.»

در بررسی و نقد این مطالب به چند نکته باید توجه شود:

۱- اگر حقیقتی بدون تکلف و تصنع در اکثر نفوس مردمان یافت شود، نمی توان آن را مطلقاً نیکو شمرد. بسیاری از امور طبیعی نکوهیده - مانند حسد و کینه و برتری خواهی - در طبیعت نوع انسان ها وجود دارند؛ امّا نمی توان گفت که این امور، به خودی خود، مطلوب خالق حکیم بوده اند. چه بسا حکمت ایجاد چنین طبایعی، آن بوده که خداوند متعال، بشر را در بستر امتحان قرار دهد. همچنانکه در حدیثی گویا از امیرالمؤمنین علیه السلام در توصیف نفس آمده است که آدمی بر «سوء ادب» سرشته شده است و بنابر طبیعت خویش، میل به حرکت در میدان مخالفت دارد. در مقابل این تمایل به بدی ها، بنده از جانب خدا به همراهی با آداب دعوت شده است تا با مجاهده، عنان خواهش های نفسانی را به کف گیرد و نفس خود را از تباهی باز دارد:

«النَّفْسُ مَجْبُولَةٌ عَلَى سُوءِ الْأَدَبِ، وَالْعَبْدُ مَأْمُورٌ بِمُلَازِمَةِ حُسْنِ الْأَدَبِ. وَالنَّفْسُ تَجْرِي بِطَبْعِهَا فِي مَيِّدَانِ الْمُخَالَفَةِ، وَالْعَبْدُ يَجْهَدُ بَرَدَّهَا عَنِ سُوءِ الْمُطَالَبَةِ. فَمَتَى أَطْلَقَ عِنَانَهَا، فَهُوَ شَرِيكٌ فِي فَسَادِهَا. وَمَنْ أَعَانَ نَفْسَهُ فِي

ص: ۱۶۰

۱- اسفار / صص ۱۷۲ - ۱۷۳.

۲- اسفار / ج ۷ / ص ۱۷۳.

هَوَى نَفْسِهِ، فَقَدْ أَشْرَكَ نَفْسَهُ فِي قَتْلِ نَفْسِهِ» (۱)

بر این اساس نمی توان گفت که هر خصلتی که در طبیعت انسان وجود دارد، نیکو و پسندیده است.

ملاصدرا، در ردّ سخن کسانی که عشق را از کارهای اهل باطل می دانند، چنین می گوید :

«آنانکه بر این باورند که این عشق از کارهای اهل باطل است... ندانستند که خداوند (تعالی) چیزی را در سرشت جانها نمی آفریند، مگر برای حکمتی جلیل و غایتی عظیم» (۲)

ما می گوییم: درست است که هر آنچه خدا آفریده از روی حکمتی گرانقدر و غایتی گرانسنگ است، اما حکمت و غایت آن را باید از خود خداوند طلبید و در رضای او جست. به فرض اینکه خداوند در نهاد بشر، محبت شدیدی نهاده باشد، نمی توان مطلوبیت اعمال این محبت و افراط در آن را نتیجه گرفت. بلکه همان خداوند محبت آفرین، عقل را هم آفریده است و شرع را نیز به تأیید عقل فرستاده است. بشر در مقام استنباط غایت مطلوب آفریدگار خویش، باید در کنار توجه به دارایی ها و نهاده های بشری، در پی درک رضا و سخط الهی نیز باشد.

چنانکه گفتیم، نماینده رضا و سخط الهی، حجت الهی است، یعنی عقل و شرع که چیز دیگری جز آنها حجت ندارد. این دو حجت، آدمی را از آزادی بی قید و شرط خارج می سازد و پای بندی او را در چارچوبی خاص فراهم می آورد. البته ما، در اینجا عشق (محبت شدید) را به طور مطلق مذمت نمی کنیم؛ اما می خواهیم بگوییم که از آمیختگی سرشت بشر با عشق — چنانکه ملاصدرا ادعا کرده است — نمی توان مقدس بودن آن را استنباط کرد و چنین نتیجه گرفت که عشق فی نفسه مطلوبیت خدایی دارد و بنابراین در هیچ جا نباید محدود و مقید یا مطرود و محکوم گردد.

خداوند متعال، برای اعمال این محبت و رغبت نیز، اصول و مرزهایی ترسیم کرده،

ص: ۱۶۱

۱- مستدرک الوسائل / ج ۱۱ / ص ۱۳۷ / ح ۴.

۲- اسفار / ج ۷ / ص ۱۷۵.

همچنانکه نسبت به افراط در اعمال شهوت \_ حتی از نوع حلال \_ بیم داده است. بنابراین به صرف طبیعی بودنِ رغبت و محبت در نهاد بشر، نمی توان به نتایج مورد نظر ملاحظه را رسید.

۲ \_ با اندکی تأمل در مثالهایی - مانند محبت به غلمان و صبيان \_ که ملاحظه را در تبیین غایات عشق آورده، این پرسش همراه با تعجب پدید می آید که فرق میان رغبت و محبت به خوبرویان (حسان الوجوه) با شهوت نسبت به ایشان چیست؟

هر فرد منصفی با مراجعه به وجدان خویش درمی یابد که آن محبت افراطی که ملاحظه را از آن به تعشق تعبیر کرده است، در بسیاری اوقات، همراه با لذت بردن و خوش آمدن از چهره زیبای آن محبوب خواهد بود. اگر این التذاد را نتوان مصداق شهوت دانست، پس چه حالتی را باید شهوت نام نهاد؟! چه فرقی است میان این التذاد (که او آن را عشق لطیف نام نهاده و منشأ آن را استحسان شمائل محبوب دانسته است!) با محبتی که مردان به زنان می ورزند و انگیزه نکاح می گردد و بقاء نسل را تضمین می کند؟ (۱) و با

چه ملاکی، این محبت را محبت انحصاری رایج در میان مردمان با طبع خشک و خوی خشن می داند؟

به عقیده ما ماهیت لذت بردن از چهره نوجوانان نابالغِ خوبرو با لذت بردن مردان از روی زیبای زنان تفاوت ندارد. همچنین ملاکی نمی توان یافت که اولی را مصداق عشق لطیف و روحانی و دومی را عشق حیوانی یا شهوانی برشمرد.

البته ما نمی گوئیم که هر محبت افراطی جنبه شهوانی و حیوانی دارد. بلکه بسیاری محبت ها \_ مانند محبت مادر به نوزاد خویش \_ شهوانی نیست. اما تأکید می کنیم بر اینکه بسیاری از بزرگان عرفان صوفیانه که در این وادی قلم و قدم زده اند و سخن از عشق عقیف رانده اند، در توصیه به عشق، مصادیقی را برشمرده اند که شائبه شهوانی در آن بسیار

ص: ۱۶۲

۱- و جای بسی تعجب بیشتر، که خداوند برای التذاد از چهره زیبای غلامان حرمت قائل شده، درحالی که نکاح را از سنن رسول خویش معرفی کرده است!

محتمل \_ و بلکه قطعی \_ است. از سیره برخی از آنان برمی آید که این شائبه در بسیاری اوقات، در صحنه عمل نیز پدیدار گشته است. حتی اگر ما تقسیم کلی عشق به شهوانی و غیرشهوانی را هم بپذیریم، مواردی که آنان برشمرده اند، معمولاً سرانجامی جز گرفتاری در دام شهوت نداشته؛ همان شهوت حرامی که اکیداً از جانب شرع مقدس اسلام \_ یعنی طریقه عرفان راستین \_ نهی شده است. عبارات زیر را بخوانید و در مورد آن قضاوت کنید :

«و بدین خاطر، این عشق نفسانی برای شخص انسان، وقتی که سرآغازش افراط شهوت حیوانی نباشد \_ بلکه نیکو شمردن شمائل معشوق و نیکویی ترکیب و موزون بودن مزاج و حسن اخلاق و تناسب حرکات و افعال و ناز و کرشمه او باشد \_ از جمله فضیلت ها به شمار می آید.» (۱)

گیریم که استحسان اخلاق نیکوی معشوق، از باب میل به امری روحانی و معنوی باشد، اما آیا تناسب حرکات و افعال \_ و از آن بالاتر «غنج» و «دلال» یعنی ناز و کرشمه معشوق \_ را هم می توان سرچشمه عشق لطیف و روحانی دانست؟! این عشق، از نیکو شمردن شمائل معشوق و ترکیب خوش و ناز و کرشمه او سرچشمه می گیرد؛ در عین حال، قرار است که مبدأ آن افراط شهوت حیوانی نباشد! شگفتا که در وصف آن می خوانیم:

«آن (عشق) قلب را نرم می کند، ذهن را برمی فروزد، جان را بر ادراک امور شریفه بیدار می سازد و بدین خاطر مشائخ مریدانشان را در آغاز (کار)، به عشق امر می کردند. و گفته شده است که: «عشق عقیف، وافی ترین سبب در لطیف و نورانی ساختن قلب است.» (۲)

ما می گوئیم: حتی اگر عشق دارای خاصیت ترقیق قلب باشد، آیا نرم گشتن دل از هر راهی معقول و مشروع است؟ بی تردید، پاسخ منفی است. علاوه بر این، ادعای تلطیف نفس و تنویر قلب با عشق را با کلام مولایمان امیرالمؤمنین علیه السلام مقایسه کنید؛ راه راست را

ص: ۱۶۳

۱- اسفار / ج ۷ / ص ۱۷۳.

۲- اسفار / ج ۷ / صص ۱۷۳ \_ ۱۷۴.

خود برگزینید:

«... هر کس عاشق چیزی شود، دیده اش را کور و دلش را بیمار سازد. پس با چشمی نابینا بنگرد و با گوش ناشنوا بشنود، شهوات عقلش را دریده و دنیا قلبش را میرانده است.»<sup>(۱)</sup>

عشقی که عرفا، عقیف می دانند و مصادیق آن آمد، همان حقیقتی است که دیده را نابینا می کند. می پرسیم: دیده نابینا را با «ادراک امور شریفه» چه کار؟! عشق، قلب را بیمار می کند نه منور. و قلب بیمار را توان دیدن و شنیدن نیست. آنچه قلب را منور می سازد و رقت مطلوب را در آن جایگزین قساوت می کند، عقل است، نه عشق شهوت آلودی که عقل را پاره می سازد.

بنابراین در پس تعبیر زیرکانه ای مانند آنچه نقل شد، نمی توان توصیه های بزرگان عرفان صوفیانه به مریدان خود را توجیه کرد و ندای «المجاز قنطره الحقیقه» سر داد. بسا کسانی که با همان نگاه شهوت آلودی که \_ به گفته آقایان \_ مقدمه «استحسان شمائل محبوب» می شود، هدف تیر مسموم شیطان قرار گرفته اند، از آن پل مجاز به ورطه هلاکت افتاده و آرزوی رسیدن به حقیقت را به گور برده اند. مگر چنین نیست که :

«النَّظْرَةُ بَعْدَ النَّظْرِ تَزْرَعُ فِي الْقَلْبِ الشَّهْوَةَ وَ كَفَى بِهَا لِصَاحِبِهَا فِتْنَةً.»<sup>(۲)</sup>

«یک نگاه بعد از نگاه اول، شهوت را در قلب می کارد و همان نگاه (دوم) برای فریب خوردن صاحبش کفایت می کند.»

همین نگاه، تیری از تیرهای مسموم شیطان است:

«النَّظْرُ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ مَسْمُومٌ. وَ كَمْ مِنْ نَظْرِهِ أَوْرَثَتْ حَسْرَةً طَوِيلَةً.»<sup>(۳)</sup>

ص: ۱۶۴

---

۱- نهج البلاغه / ص ۱۵۹ / خطبه ۱۰۹.

۲- الفقیه / ج ۴ / ص ۱۸ / ح ۴۹۷۰. امام صادق علیه السلام.

۳- کافی / ج ۵ / ص ۵۵۹ / ح ۱۲. امام صادق علیه السلام.

«نگاه (گناه)، تیری از تیرهای زهرآلود شیطان است. و چه بسا نگاهی که حسرتی طولانی باقی می‌گذارد.»

کلام یکی از علمای متقی معاصر در این باب شنیدنی است:

«باید گفت بنا بر این جای بسی شگفت است از شارع مقدس اسلام، که با اهمّی که در دعوت و سوق مردم به سوی خدا داشته، چگونه این پل و قنطره خدایی (یعنی عشق ورزی به حسان الوجوه) را که مطلوب همه نفوس \_ و یا اقلاً به گفته بعضی: مطلوب نفوس ظریفه و لطیفه و امری آسان \_ است فراموش کرده و پشت سر انداخته است، و هرگز مردم را از این راه به سوی خدا سوق نداده است. گویا عرفا و اولیای صوفیه، از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه دین: به راههای خدایی و مصالح و حکم واقعی داناتر و در هدایت مردم دلسوزتر بوده اند.»<sup>(۱)</sup>

شگفت تر آنکه شارع مقدس، نه فقط پیمودن این طریق آسان را نفی کرده است، بلکه راه دشوار بندگی عاقلانه و مبتنی بر تقوا را تنها راه رساننده به سعادت ابدی معرّفی کرده است.

۳ \_ مصادیق برشمرده شده برای «عشق عقیف نفسانی» را به هیچ وجه و با هیچ گونه تأویلی نمی‌توان غیر از «شهوت جنسی حیوانی» دانست. برای تأکید بر این مطلب، نظر تان را به عبارات پایانی ملاحظه در بحث عشق جلب می‌کنیم. این جملات در توضیح وصال به اصطلاح عارفانه و در مقام توجیه مراتب تمنّای اتحاد عاشق با معشوق بیان شده است:

«إِنَّ الْعَاشِقَ إِذَا اتَّفَقَ لَهُ مَا كَانَتْ غَايَةَ مَتَمَّنَّاهُ، وَ هُوَ الدَّنْوُ مِنْ مَعْشُوقِهِ وَ الْحُضُورُ فِي مَجْلِسِ صَحْبَتِهِ مَعَهُ، فَإِذَا حَصَلَ لَهُ هَذَا الْمَتَمَّنَى يَدْعَى فَوْقَ ذَلِكَ، وَ هُوَ تَمَنَّى الْخُلُوهِ وَ الْمَجَالَسَهُ مَعَهُ مِنْ غَيْرِ حُضُورِ أَحَدٍ فَإِذَا سَهَلَ ذَلِكَ وَ خَلَّى الْمَجْلِسَ عَنِ الْأَغْيَارِ تَمَنَّى الْمَعَانِقَهُ وَ التَّقَبْلَ، فَإِنْ تَيَسَّرَ ذَلِكَ تَمَنَّى الدَّخُولَ فِي

ص: ۱۶۵

---

۱- عارف و صوفی چه می‌گویند؟ / ص ۵۵ (اثر مرحوم میرزا جواد آقا تهرانی).

باز هم این پرسش را با خود مطرح سازید و جواب آن را بیابید که اگر اوج شهوت جنسی حیوانی را بخواهیم توصیف کنیم، آیا جز تعابیر فوق را می توانیم به کار ببریم؟! آیا ملأصدرا این مرتبه از فنای عاشق در معشوق را هم عشق عقیف انسانی می نامد؟! اگر این هم عقیف است، پس غیرعقیف آن کدام است؟ پس بدانیم که در لسان عشق جویانِ عارف نما قصه به استحسان شمائل معشوق، ختم نمی گردد.

### آیا عشق قابل توصیه است؟

ادعای هواداران عشق صوفیانه را از زوایای گوناگون به نقد کشیدیم. حال، با صرف نظر از عشق باطل مذکور، از جنبه ای دیگر این سؤال را مطرح می سازیم که آیا اساساً عشق به معنای محبت شدید، امری قابل توصیه است یا خیر؟

عرفا گفته اند: عاشق با معشوق به اتحاد می رسد و هرچه عشق خالص تر، اتحاد قوی تر. عشق، دل انسان را یکدله می کند، او را از غیر معشوق می بُرد و فکر و ذکر او را گرد یک کانون، متمرکز می سازد. لذا صوفیان، عشق مجازی را تمرینی برای رسیدن سالک به وحدت مطلوب خود، یا تجربه ای از وحدت و توحید کامل مقصود، در مقیاسی کوچکتر می دانند. و اگر عشق را مدح و تجویز می کنند، به خاطر اثر کیمیایستی است که دارد.

در اینجا پرسشی مطرح می شود: بر فرض بپذیریم که عشق چنین خاصیتی دارد و واقعاً می تواند انسان را از خود بیخود کند و او را در یک نقطه متمرکز سازد؛ آیا می توانیم آن را به خاطر داشتن این ویژگی توصیه کنیم؟ آیا هر چیزی که چنین خاصیتی دارد، قابل تجویز است؟ ممکن است مسکرات و مواد مخدر هم چنین اثری دارا باشند. ولی آیا قابل توصیه اند؟!

نکته مهم این است که اصل محبت و عشق غیراختیاری است، ولی پروراندن و دمیدن در شعله آن به اختیار انسان است. سؤال این است که آیا محبت شدید \_ به نحوی

که چشم و گوش را ببندد \_ به خودیِ خود، پسندیده است یا نکوهیده؟

قاعده کلی و مسلم، این است که در محبت شدید، باب عقل و فهم بسته می شود. در چنین وضعیتی همیشه احتمال خطا وجود دارد و لزوماً دستیابی به واقع رخ نمی دهد. حجت بر ما، عقل است که هرگز نباید از آن فاصله بگیریم. عقل، حجت همیشگی خداست. و اگر عشق و محبتی با عقل سازگار نبود، دور آن عشق را باید خط کشید. ما در همه کارهایمان \_ از جمله: محبت ورزیدن ها و دامن زدن به این محبت ها \_ باید بر طبق حجت های شرعی و عقلی حرکت کنیم. فرض کنید عشق به یک معشوقه در کسی پدید آید. بدیهی است که پی گیری آن، مشروع نیست و لذا شخص باید به محض ورود فکر آن در ذهن یا برافروختن شعله اولیّه آن در دل، با آن فکر و جذبه قلبی مبارزه کند و خود را از آنها خلاص کند.

ما همیشه مکلف به عقل و شرع و اقتضائات آن دو هستیم. حتی در مواردی که محبت مشروع و معقولی مطرح باشد \_ مانند محبت به اهل بیت علیهم السلام . ممکن است این محبت ها شعله ور شود و انسان را از خود بیخود کند. درست است که در این گونه موارد، محبوب، شایسته محبوبیت است؛ ولی نکته مهم در این جاست که وقتی انسان در مسیر حب شدید و از خود بیخود شدن می افتد، معلوم نیست سرانجام برای او دستیابی به هدف واقعی رخ دهد. هرگونه انحرافی در این مسیر، محتمل است. لذا رسیدن به چنان حالتی را نمی توان مطلوب دانست و برای آن برنامه ریزی کرد.

به بیان دیگر، در اینجا باید میان دو مقام تفکیک کرد: مقام اول، حصول غیراختیاری این حالت است، یعنی به طور طبیعی و خود بخود، انسان در مسیری بیفتد که از فرط محبت، اختیار از کف بدهد. در مورد حب اهل بیت علیهم السلام برای مصون ماندن از خطراتی که در حالت مذکور احتمال می رود، تنها به دستگیری و عنایت خود آن حضرات باید امید داشت؛ در این مقام فعلاً بحثی نداریم. اما مقام دوم که در اینجا مورد بحث است، اینکه خود انسان پای در مسیری قرار دهد که منجر به چنان حالاتی گردد. در این مقام است که می گوییم: تلاش برای رسیدن به آن حالات، قابل توصیه نیست. همچنین



ایجاد حرارت و هیجانی که غفلت از وظائف و مسؤولیت‌ها را در پی داشته باشد، ناپسند است.

مثلاً یک مبلغ دینی که لحنی مؤثر و کلامی نافذ دارد، نباید وظائف منتظران ظهور امام عصر علیه السلام را ناگفته بگذارد و به جای آن در آتش احساسات آنها بدمد، به گونه‌ای که هیجان و احساسات برای آنها هدف گردد و از تکالیف فردی و اجتماعی یک منتظر واقعی بازماند.

ما تأثیر احساسات را در برانگیختن انسانها به کارهای خیر خداپسندانه انکار نمی‌کنیم. آنچه در اینجا نفی می‌کنیم، حدّ افراطی این قضیه است. یعنی حالتی که انسان، دیگر از فهم در پرتو نور عقل خارج شود. هدف از عزاداری‌ها، ابراز محبت و ارادت به آستان مقدّس اهل البیت علیهم السلام است، نه اینکه اختیار از کف دهیم و از خود بیخود شویم. ملاکها را نباید گم کرد. سر و صدای بیشتر، به تنهایی دلیل بر معرفت و محبت بیشتر نیست.

متأسفانه در این روزگار، در گوشه و کنار، انحراف‌هایی در این زمینه دیده می‌شود. می‌پندارند که تقرب به اهل البیت علیهم السلام با این حالت‌های احساسی و هیجانی به دست می‌آید. حال آنکه تقرب به خاندان عصمت، با عمل به دستورهای ایشان حاصل می‌شود که آن هم نیازمند معرفت و تفقه است. و آنچه از مجالس ذکر ائمه: انتظار می‌رود، دریافت این فهم‌ها و معرفت‌هاست، که با تعطیل عقل، امکان دریافت آنها از بشر سلب می‌گردد.

## لفظ عشق در احادیث

### اشاره

بیشتر روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام آورديم که به صراحت، در مذمت عشق بیان شده است. در اینجا روایاتی دیگر را بررسی می‌کنیم که مشتقات لفظ عشق در آن‌ها به کار رفته است. (۱)

ص: ۱۶۸

۱- توجه کنید که در این قسمت، روایات شیعی مستند، ملاک و معیارند؛ نه آنچه صرفاً در منابع اهل سنت آمده و در کتب دیگری چون اسفار اربعه و مثنوی مولوی از آن استفاده شده است. این قبیل احادیث از نظر ما معتبر نمی‌باشند و نوبت به بررسی متن آنها نمی‌رسد. برای آگاهی بیشتر از این احادیث، می‌توانید به کتاب «میزان الحکمه»، ج ۶، ص ۳۳۰ مراجعه کنید. در آن کتاب که مجموعه‌ای موضوعی از احادیثی باشد، تعدادی از اخبار منقول در موضوع «عشق» فقط از منابع اهل سنت است که در آنها «عشق» مورد مدح قرار گرفته است. بطور کلی در نقل حدیث از کتاب «میزان الحکمه» همواره باید به دو نکته مهم عنایت داشت: اولاً: آن کتاب، یک منبع دست اول حدیثی نیست. ثانیاً: احادیث شیعه و سنی، یکجا در آن گردآمده است. جالب آنکه بدانید، صدر المتألّهین هم که خود از ضوابط نقل حدیث آگاه بوده، در برشمردن سخنانی در باب عشق چنین می‌نویسد: «من عشق و عفت و کتم و مات، مات شهیداً». (اسفار اربعه / ج ۷ / ص ۱۷۴) یعنی با کلمه «قیل» (گفته شده است) ابراز می‌دارد که این خبر از اعتبار چندانی برخوردار نیست. (مشابه آن در میزان الحکمه / ج ۶ / ص ۳۳۱ به نقل از

کنز العمال آمده است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده اند:

«أَفْضَلُ النَّاسِ مَنْ عَشِقَ الْعِبَادَةَ، فَعَانَقَهَا وَ أَحَبَّهَا بِقَلْبِهِ، وَ بَاشَرَهَا بِجَسَدِهِ، وَ تَفَرَّغَ لَهَا. فَهُوَ لَا يُبَالِي عَلَى مَا أَصِيبَ مِنَ الدُّنْيَا، عَلَى عَشْرِ أُمَّ يُشْرِ.» (۱)

«برترین مردم کسی است که عاشق عبادت باشد، پس آن را در آغوش گیرد و با قلبش دوست بدارد و به بدنش با آن مباشره کند (با بدنش به انجام عبادت پردازد)، و برای آن فارغ شود. چنین کسی را باکی نیست که چه حالی در دنیا دارد: سختی یا راحتی.»

ظرافت کاربرد عشق در این حدیث، در آن است که عشق نه به شخصی از انسانها یا حتی خداوند، بلکه به عبادت تعلق گرفته است. عبادت، یعنی عملی که برخاسته از عقل و

ص: ۱۶۹

فهم و همراه با فقه باشد، و گرنه عبادت نیست. روح عبادت به این است که قصد قربت در آن باشد و از سر تفقه به طاعت خدا پرداخته شود. بنابراین با تعلق عشق به عبادت، جنبه مذموم آن \_ یعنی خروج از حکومت عقل \_ منتفی است. آری، کسی که به عبادت و ذکر خداوند خو بگیرد؛ آن را دوست می دارد و از آن لذت می برد. مثلاً برای رسیدن وقت نماز، لحظه شماری می کند و این عشق نسبت به عبادت، در عین حضور عقل یک امر پسندیده است.

## حدیث دوم

از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره سرزمین مقدس کربلا روایت شده است:

«مُنَاخُ رِكَابٍ وَ مَصَارِعُ عَشَاقٍ» (۱)

و البته قابل ذکر است که این عبارت با این نقل در جلد ۴۱ بحارالانوار به نقل از خرائج آمده است؛ در حالی که در نسخه تصحیح شده از خرائج، کلمه «عشاق» به چشم نمی خورد. (۲) همچنین در کتب تهذیب، وسائل الشیعه، کامل الزیارات و نیز در جلد ۹۸

بحارالانوار این حکایت چنین نقل شده که امیرالمؤمنین علیه السلام وقتی از سرزمین کربلا می گذشتند، سوار بر مرکب، طوافی بر قربانگاه آن شهیدان آینده انجام دادند و فرمودند:

«مُنَاخُ رِكَابٍ وَ مَصَارِعُ شُهَدَاءٍ لَا يَسْبِقُهُمْ مَنْ كَانَ قَبْلَهُمْ وَ لَا يَلْحَقُهُمْ مَنْ كَانَ بَعْدَهُمْ» (۳)

«(این سرزمینی است که) اقامتگاه اشتران (است) و قتلگاه شهدائی که از ایشان پیشی نگیرند کسانی که قبل از آنان بودند و بدانان نرسند کسانی که بعد از ایشان آیند.»

بنابراین، آنچه در جلد ۴۱ بحارالانوار آمده، در مقابل نقل دیگر کتب، ضعیف

ص: ۱۷۰

۱- بحارالانوار / ج ۴۱ / ص ۲۹۵.

۲- خرائج / ج ۱ / ص ۱۸۳.

۳- تهذیب / ج ۶ / ص ۷۲، وسائل الشیعه / ج ۱۴ / ص ۵۱۶، کامل الزیارات / ص ۲۷۰، بحارالانوار / ج ۹۸ / ص ۱۱۶ / ح ۴۲.

می نماید. به فرض وجود چنین نقلی که کلمه عشاق در آن به کار رفته باشد، باید گفت:

در این بیان، متعلقی برای عشق ذکر نشده است. لذا می توانیم جنبه مثبت یاد شده را قائل شویم و آن شهداء را عاشقانِ «عبادت» بدانیم. چه عبادتی برتر از یاری حجت عصر، نصرت دین و کشته شدن در رکاب سیدالشهداء علیه السلام؟

بنابراین در روایات اهل البیت علیه السلام مدح عشق به معنای محبت افراطی \_ که گوش و چشم را کر و کور کند \_ هرگز به چشم نمی خورد، بلکه نکوهش این معنا از عشق، امری مسلم است؛ مفضل بن عمر گوید: از امام صادق علیه السلام درباره «عشق» پرسیدم.

در پاسخ فرمودند:

«قُلُوبٌ حَلَّتْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ، فَأَذَاقَهَا اللَّهُ حُبَّ غَيْرِهِ»<sup>(۱)</sup>

«دل‌هایی (گرفتار عشق است که) از یاد خدا خالی است، پس خداوند، حب غیر خود را بدان‌ها چشاند است.»

بنابراین کسی که در فضای فرهنگی معارف اهل البیت علیهم السلام تنفس می کند، در قاموس خویش، باب چندان وسیعی برای مدخل «عشق» نمی گشاید، بر کاربرد لفظ «عشق» آنچنان اصرار نمی ورزد و توجه دارد که آنچه در دین مطلوب است، «حب» خداوند و حب کسی است که نزد خدا محبوب است. این حب، در عین حضور عقل و از جنود آن است. بنابراین نحوه این محبت و چگونگی اعمال و ابراز آن، همه و همه باید در پرتو روشنگری عقل باشد و به امضای شرع نیز برسد.

## ۷-۲- حجاب غضب

دومین حجاب مهم عقل، غضب است. در روایات فراوان، غضب را به همراه شهوت، باعث زوال عقل دانسته اند. امام امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

«زَوَالُ الْعَقْلِ بَيْنَ دَوَاعِي الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ»<sup>(۲)</sup>

ص: ۱۷۱

۱- علل الشرائع / ج ۱ / ص ۱۴۰.

۲- مستدرک الوسائل / ج ۱۱ / ص ۲۱۱.

«نابودیِ عقل، در میانه انگیزه های شهوت و غضب است.»

آدمی به هنگام غضب شدید می یابد که تحت حکومت عقل نیست، لذا تصمیم ها و اقدامهایش عاقلانه نیست. البته توجه داریم که حصول اصل غضب \_ مانند نقطه مقابلش، رضا \_ به اختیار انسان نیست. (۱) اما او در فراهم آوردن برخی مقدماتی که منتهی به این

حالت می شود، مختار است. لذا در درجه اول باید از این زمینه های اختیاری بپرهیزد و بستر رویش غضب را هموار نسازد. اما اگر غضب پدید آید، هرچه بیشتر شدت یابد، بهره مندی از عقل کمتر می گردد. لذا در مراحل اولیّه تکوّن غضب، باید در پرتو بهره باقیمانده از عقل، کاری کرد که غضب فروکش کند. در مجموعه اخلاقی ورام بن ابی فراس \_ جدّ سید بن طاووس \_ (رحمه الله علیهما) از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که فرمودند:

«وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا مِنْ عَدُوٍّ أَعْدَى عَلَى الْإِنْسَانِ مِنَ الْغَضَبِ وَالشَّهْوَةِ.»

«قسم به آن (خدایی) که جانم به دست اوست، هیچ دشمنی دشمن تر از غضب و شهوت برای انسان نیست.»

تعبیر حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، سزاوار تأمل بسیار است. به خدای جان آفرین قسم یاد می کنند و غضب و شهوت را دشمن ترین دشمن های انسان می شناسانند. سپس در مقام توصیه، انسان را به مقابله با این دشمنان سرسخت فرا می خوانند:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَاغْلِبْهُمَا وَاكْظُمْنَهُمَا.» (۲)

«آن دو را فروکوبید و بر آن دو، چیره گردید و فروبریدشان.»

همه ما تجربه کرده ایم که تا زمانی که غضب بر ما غلبه نکرده است، اگر بر آن چیره نشویم، غلبه از آن غضب خواهد بود که بسان شهوت، مالکیت عقل را از ما سلب خواهد کرد:

ص: ۱۷۲

---

۱- سَبَّهَ أَشْيَاءَ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ: الْمَعْرِفَةُ وَالْجَهْلُ وَالرِّضَا وَالْغَضَبُ وَالنُّومُ وَالْيَقَظَةُ (خصال / ج ۱ / ص ۳۲۵ / ح ۱۳) شش چیز است که برای بندگان در آن صنعی نیست: معرفت و جهل و رضا و غضب و خواب و بیداری.

۲- مجموعه ورام / ج ۲ / ص ۱۱۵.

«کسی که مالک غضبش نباشد، مالک عقلش نیست.»<sup>(۱)</sup>

اصل غضب، اختیاری نیست. پس مالک نبودن آن، یعنی این که انسان در وهله اول، از مقدماتی که منتهی به غضب می شود، پرهیز نکند. یا در مرتبه بعد در صورت پیدایش غضب، به هر علتی، بر آتش آن بدمد و سعی در فرونشاندن آن نکند. در این صورت، مالکیت عقل از او سلب می شود؛ همان مالکیتی که به معنای استضاءه از نور عقل است.

انسان در حالت عادی، پاره ای از امور را قبیح می یابد و از آنها کناره می گیرد. اما به هنگام غلبه حجاب های عقل مانند غضب و شهوت \_ بسته به شدت آنها \_ بهره مندی از نور عقل، کم و کمتر می گردد، تا جایی که بهره انسان اسیر حجابها از عقل، به صفر می گراید. نتیجه آنکه عاقل \_ با شناختی که از خود دارد \_ همواره از خشم دشمنانی که در کمین عقل او نشسته اند، می هراسد و هرگز خود را از کین آنها در امان نمی بیند.

در پایان، به توصیه هایی دیگر از امیرالمؤمنین علیه السلام در برخورد با غضب اشاره می کنیم :

«حمیت (غیرت و تکبر) نَفْسَت و بیدادگری غضبت و چیرگی دستت و تندى زبانت را مالک باش. و درباره این همه، با تأخیر در اقدام و نگهداشت چیرگی، خویشتن داری کن، تا اینکه غضبت فرو نشیند و عقلت به تو باز گردد.»<sup>(۲)</sup>

این مطلب وجدانی است که غالباً انسان در جایی غضب خویش را می پرورد که نسبت به مغضوب خود، به لحاظ قدرت و چیرگی احساس برتری می کند. وقتی قدرت بیشتری دارد، اگر غضب خود را باز ندارد، گاهی کار به جایی می رسد که به ضرب و جرح شخص مقابل نیز می پردازد. زمانی که قدرت زبانی دارد، می تواند با کلمات تند و بدگویی، غضب خود را پدیدار کند.

ص: ۱۷۳

۱- کافی / ج ۲ / ص ۳۰۵ / ح ۱۳ از امام صادق علیه السلام .

۲- غررالحکم / ح ۶۸۶۳. مشابه این تعبیر در نامه امیرالمؤمنین علیه السلام به مالک اشتر نخعی آمده است. (نهج البلاغه/نامه ۵۳)

همه این ها از مظاهر غضب است و اقدامهای انسان غضبناک نوعاً از این موارد بیرون نیست که به نوبه خود، می تواند آتش نزاع میان دو تن را بیشتر برافروزد. مسلماً این اقدام ها مورد تأیید عقل نیست. و هرچه دامنه آن گسترش یابد، غضب بیشتر و حکومت عقل ضعیف تر می گردد. لذا در این حدیث توصیه فرموده اند که تا وقتی غضب فروکش نکرده و عقل بازنگشته، هرگونه اقدامی را به تأخیر بیندازیم. در عوض باید با کظم و حلم به مجاهده با غضب برویم :

«خود را از بیدادگری غضب نگاه دارید و برای مجاهده با آن، کظم (فروبردن خشم) و حلم را آماده سازید.»<sup>(۱)</sup>

غضب از دشمنان انسان است، پس باید با آن مجاهده کند. بهترین وسیله جنگ با غضب و چیرگی بر آن، کظم (فروبردن خشم) و حلم (بردباری) است.

## ۷-۳- حجاب عجب

عجب یعنی: خوش آمدن و خشنودی از خود. اصلی ترین منشأ عجب، آن است که انسان در حسنات خود، توفیق الهی را دخیل نداند و فقط خود را ببیند. عاقلی که به فقر و بیچارگی ذاتی خود عالم است، خود را مدیون توفیق الهی و اعطای او می بیند. او اذعان می کند که اگر نصر و یاری خدایی در کار نبود، هرگز موفق به انجام امور خیر نمی شد. با چنین نگرشی جایی برای رضایت از نفس و خودپسندی باقی نمی ماند. در مقابل، کسی که راضی از خویشتن است، عقل کاملی ندارد :

«رِضَاكَ عَنْ نَفْسِكَ مِنْ فَسَادِ عَقْلِكَ.»<sup>(۲)</sup>

«خشنودی تو از خودت، از تباهی عقل تو است.»

نیز فرموده اند:

ص: ۱۷۴

۱- غررالحکم / ح ۶۸۴۶.

۲- غررالحکم / ح ۷۰۶۳.



«خشنودی انسان از خودش، یکی از حاسدانِ عقل اوست.»

عقل حاسدانی دارد. حاسد یعنی آنکه کمال دیگری را یارای دیدن ندارد. عُجِب نیز چنین است. عُجِب و عقل در یک اقلیم نگنجند.

راه علاج عُجِب، تذکر دائمی به ذلّت و بیچارگی ذاتی خود در پیشگاه خداوند است. هر کار انسان، حتّی اگر شکر نعمتی باشد، به توفیق الهی انجام می شود و لذا شکری بر آن واجب است و این رشته تا بی نهایت امتداد دارد. انسانی که خود را حتّی از شکر عاجز می بیند، در تمام مراحل فعل اختیاری \_ از اشتیاق و پیدایش انگیزه آن تا پایان کار \_ دست توفیق الهی را در کار می بیند. اگر شوقی نسبت به امر خیری دارد، برخاسته از علمی است که به نیکی آن خیر یافته و حصول علم هم به اختیار انسان نیست. پی گیری آن انگیزه هم، لحظه به لحظه به یاری خدا میسر می شود و تا عنایت او نباشد، قدم از قدم برداشتن امکان ندارد.

نکته مهمّ دیگر درباره حسنات و خیرات، این است که آدمی در این موارد، همواره باید به بحث قبولی اعمال توجه داشته باشد. عوامل مختلفی در قبولی عمل اثر دارد، به ویژه داشتن تقوا، که در ادامه، درباره آن بحث خواهد شد. به طور کلی وقتی انسان موفق به انجام عمل نیکی شود، باید همواره نگران این باشد که آیا عملش در پیشگاه خداوند، پذیرفته شده است یا خیر؟ آیا آن عمل، خلوص لازم را دارا بوده و عاری از هر ریایی بوده است یا نه؟

علاوه بر این، باید از انجام اموری که باعث حبط آن اعمال نیک می شود، نگران و بیمناک باشد. وجود این بیم و امیدها، جایی برای عُجِب باقی نمی گذارد.

این نگرش عاقل در حسنات خویش است. اما وقتی به سیئات می رسد، خود را شرمسار می یابد که چرا با همان نعمت هایی که خداوند در اختیارش نهاده، به

نافرمانی اش اقدام کرده است. لذا خدا را به حسناتش و خویشتن را به سیئاتش اولی (سزاوارتر) می داند. به هنگام ارتکاب گناه پشیمان می شود، توبه می کند، هرگز آن را از یاد نمی برد و در تدارک می کوشد. اما گرفتار عجب، از سویی گناهان خود را از یاد می برد و درصدد جبران بر نمی آید؛ از سوی دیگر عبادات خود را بزرگ می شمارد، به واسطه انجام آنها بر خداوند منت می نهد، نعمت های موهبتی خدا همچون حیات و قدرت را فراموش می کند، مغرور و فریفته به خود می گردد، می پندارد که نزد خدا منزلت و جایگاهی دارد، به مدح و ثنای خویش می پردازد و هیچ تقصیر و قصوری در کار خود نمی بیند. برای رهایی از همین حالت است که امام کاظم علیه السلام به یکی از فرزندان خود سفارش می کنند که خود را از حد تقصیر (یعنی کوتاهی در عبادت و طاعت خدا) بیرون نداند. (۱)

توضیح اینکه: هراندازه انسان خود را در بندگی خداوند، مقصّر نبیند؛ به همان اندازه گرفتار عجب است. حدّ وسطی بین این دو حالت وجود ندارد.

آثار سوء عجب بسیار است. لذا عاقل آن را از سرچشمه سد می کند و بدان اجازه افساد عقل نمی دهد.

از مصادیق عجب، عجب به عقل و علم خویشتن است که در پی خود، استبداد به رأی را همراه می آورد. یعنی شخص، عقل و علم خود را در میان عالمان و عاقلان دیگر، برترین پندارد و خویشتن را کامل و واصل به مراتب غایی عقل بداند. این شخص حاضر نیست در پیشگاه عالمان دیگر زانوی علمی بزند، زیرا که خود را بی نیاز می بیند. حال آنکه اندکی تأمل عاقلانه کافی است تا قبح آن پندار و این رفتار مشخص گردد. انسان عاقل، با نگرش به خود و معلوماتش و مقایسه آن با جهان پیرامونش، به کوچکی خود و اندکی معلوماتش اذعان می کند. لذا فرموده اند :

«أَحْمَقُ النَّاسِ مَنْ ظَنَّ أَنَّهُ أَعْقَلُ النَّاسِ» (۲)

ص: ۱۷۶

۱- کافی / ج ۲ / ص ۷۲ / ح ۱.

۲- غررالحکم / ح ۱۲۵۰.

«بیشترین حماقت، از آن کسی است که پندارد عاقل ترین مردم است.» عاقل به علم خویش می نگرد، به غیراختیاری بودن حصول آن متذکر می شود، آنگاه می یابد که در وادی علم هم جای خشنودی از خود نیست. اگر علمی دارد، آن را بدو عطا کرده اند. راه اعطای بیشتر علم و ترقی در مدارج علم همچنان باز است. با دیده واقع بین، می توان عالم تر و عاقل تر از خود را یافت. بنابراین اکتفای به علم و عقل خویش مجاز نیست، بلکه مایه لغزش است:

«مَنْ أَعْجَبَ بِرَأْيِهِ ضَلَّ وَ مَنْ اسْتَعْنَى بِعَقْلِهِ زَلَّ وَ مَنْ تَكَبَّرَ عَلَى النَّاسِ ذَلَّ.» (۱)

«هر کس شیفته و دلباخته نظر خود شود، گمراه می گردد. و کسی که احساس بی نیازی (از عقل دیگران) به واسطه عقلش بکند، می لغزد. و کسی که بر مردم تکبر ورزد، خوار می شود.»

امیرالمؤمنین علیه السلام در کلامی دیگر فرموده اند:

«إِتِّهَمُوا عُقُولَكُمْ، فَإِنَّهُ مِنَ الثَّقَةِ بِهَا يَكُونُ الْخَطَأُ.» (۲)

«عقل هایتان را متهم بدانید که از اعتماد به آن خطا سرچشمه می گیرد.»

عقل \_ بما هو عقل \_ نور است و ویژگی واقع نمایی دارد. عقل حجت خداست، لذا معصوم از خطاست. اما می بینیم که امام علیه السلام در اینجا می فرماید که عقل هایتان را متهم کنید. این دو مطلب با یکدیگر تناقض ندارند. سخن فوق بدان معنا نیست که عقل را به صورت مطلق جائز الخطا بدانیم، بلکه فرموده اند: «إِتِّهَمُوا عُقُولَكُمْ»، یعنی عقل هایتان را \_ از آن جهت که عقل شماست و کامل نیست \_ جائز الخطا بدانید، زیرا وقتی آدمی به کمال علم و عقل نرسیده باشد، همواره نسبت به مصادیقی از معقولات و معلومات، جاهل است. گاه همین جهل، در تشخیص، لغزش پدید می آورد. لذا انسان عاقل، هرگز به عقل

ص: ۱۷۷

---

۱- کافی / ج ۸ / ص ۱۹ / ح ۴ این جملات، فقراتی است از خطبه مشهور «وسيله»، از امیرالمؤمنین علیه السلام که مضامین بلند معارف اهل بیت علیهم السلام را دربردارد.

۲- غررالحکم / ح ۵۱۷.

خود اکتفا نمی کند. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

«نهایت عقل، اعتراف به جهل است.»<sup>(۱)</sup>

نهایت درجه عقل، آن است که آدمی به جهل خویش اعتراف کند، یعنی متذکر باشد که اگر هم بهره ای از علم و عقل دارد، این بهره مندی به خود او تعلق ندارد. او باید بداند که به خودی خود فقیر محض است و اگر در اوج دارا بودن علم و عقل، لحظه ای به حال خویش رها شود، به حسیض جهل فرو می غلطد و حتی اموری ساده را فراموش می کند. پس در هر آن و هر لحظه نباید به خود تکیه کند، بلکه در اوج عقلانیت هم باید خود را ذاتاً جاهل بشمارد. عدم اعتراف به جهل، نوعی استکبار است که در صورت تحقق، قوی ترین عالمان را بر زمین جهل می کوبد.

در توضیحی که آمد، اعتراف به جهل «ذاتی» مطرح شد. اعتراف به جهل، از جنبه دیگری هم قابل طرح است که آن را ذیل کلام لطیف دیگری مطرح می کنیم. امیرالمؤمنین علیه السلام در ترسیم سیمای عاقل می فرمایند:

«العَاقِلُ مَنْ رَأَى رَأْيَهُ وَ لَمْ يَتَّقِ بِكُلِّ مَا تُسْأَلُ لَهُ نَفْسَهُ.»<sup>(۲)</sup>

«عاقل کسی است که رأی خویش را متهم گرداند و بدانچه نفس او برایش می آراید، اعتماد نکند.»

عاقل نباید متکی و مستبد به رأی خود باشد، بلکه باید همواره خود را به مشورت با دیگر عاقلان، نیازمند بداند. انسان عادی و معمولی \_ که حسابش از انسان الهی و معصوم جداست \_ می داند که همواره احتمال تأثر از هوی و شهوت در او هست. لذا اتخاذ تصمیم غیرعاقلانه از او انتظار می رود.

در این جا، بحث رأی و نظر و تشخیص شخصی مطرح است، نه علم. اگر انسان حقیقتاً به علم و در حالت خاص به کشف عقلی دست یافته باشد، وظیفه کاملاً روشن است و هیچ ابهام و تردیدی باقی نمی ماند، زیرا که عقل و علم، هر دو حجت اند و باید مبنای عمل

ص: ۱۷۸

۱- غررالحکم / ح ۳۹۴، «غَايَةُ الْعَقْلِ الْإِعْتِرَافُ بِالْجَهْلِ.»

۲- غررالحکم / ح ۴۹۸.

قرار گیرند. اما نکته در این جاست که همان عجز و فقر ذاتی بشر، در بسیاری موارد چنین سربرمی آورد که وقتی انسان هنوز به علم حقیقی نرسیده، می پندارد که فهمیده است؛ غافل از اینکه نمی داند نتیجه ای که گرفته چقدر از علم و عقل برخاسته و تا چه حد، با جهل در آمیخته است. گاه انسان درباره امری به اشتباه، نظری قاطع می یابد؛ در حالی که این قاطعیت ناشی از جهل مرکب است نه علم. این خود، لازمه فقر ذاتی بشر در معرفتهای اوست.

البته این بحث، از نکات ظریف معرفت شناسی است که بدفهمی درباره آن، آدمی را به شکاکیت می افکند. ما شکاکیت را نفی می کنیم. در این تردید نداریم که اگر چیزی به عقل روشن گردد، عین واقع است. از سوی دیگر به حجیت عقل صد در صد قائلیم. (۱) اما

همانطور که در گذشته توضیح دادیم، کار عقل ادراک ماهیت کلی فعل است. عاقل \_ مثلا \_ می یابد که «ظلم به صورت کلی» قبیح است، و در این مسأله شک ندارد. اما تشخیص این نکته در همه موارد آسان نیست که کدامین فعل مصداق ظلم است. و گهگاه شناخت آن غامض می شود.

در اعتبار آن ادراک های کلی، هرگز نمی توان خدشه کرد. ولی در مصادیق جزئی که در طی زندگانی فراروی انسان قرار می گیرد و او را به تصمیم فرامی خواند، گاه مسأله چندان روشن نیست. انسان با مجموعه دانسته های خود، در صدد کشف وظیفه برمی آید. در چنین مرحله ای است که نباید نسبت به رأی خود، استبداد به خرج دهد. یعنی در تشخیص مصداق و جستجوی وظیفه، باید همواره به عجز ذاتی خویش بنگرد و به کمبودهای خود در علم و معرفت اقرار کند تا راه را برای دریافت مشورت از دیگران باز بگذارد.

توجه شود که اساساً تعبیر «رأی» و «نظر»، در تشخیص موارد جزئی معنادار است. هیچ کس رأی و نظر دیگران را درباره حُسن یا قبح ظلم جويا نمی شود. رأی گیری درباره این ادراک های کلی بی معناست. نظر در جایی مطرح است که پای مصادیق در میان آید.

ص: ۱۷۹

انسان عاقل محتاط، همواره احتمال می دهد که در مصادیق دچار اشتباه شود. لذا رجوع به مشاورانِ عاقل امین را لازم می یابد و خود را نیازمند دستگیری آنان می داند. البتّه از میان مشاوران، رأی کسانی به صواب نزدیک تر است که عقل بیشتری دارند. امام امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

«رأی انسان، ترازوی عقل اوست.»<sup>(۱)</sup>

از این جاست که باب مشورت به روی انسان گشوده می شود و احتیاج بشر بدان محرز می گردد:

«حَقُّ عَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يُضِيفَ إِلَى رَأْيِهِ رَأَى الْعُقَلَاءِ وَيُضَمَّ إِلَى عِلْمِهِ عُلُومَ الْحُكَمَاءِ.»<sup>(۲)</sup>

«وظیفه عاقل است که رأی عاقلان را به رأی خود بیفزاید و علوم حکیمان را به علم خود ضمیمه سازد.»

اگر مشورت با شروط خاص و سفارش شده آن انجام شود، فوائد بسیاری دارد که مهم ترین آن، بهره مندی از نور عقل دیگران است:

«هرکس با صاحبان عقل مشورت کند، از انوار عقل ها پرتو گیرد.»<sup>(۳)</sup>

## ۷-۴- حجاب کبر

کبر، از آثار عجب است. امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

«بدترین آفت عقل، کبر است.»<sup>(۴)</sup>

کبر یعنی خودبزرگ بینی و برتر دیدن خود نسبت به دیگران، به واسطه دارا بودن کمالات یا انجام کارهای نیک. کبر، هرکسی را تهدید می کند و از همه بیشتر، عابدان و

ص: ۱۸۰

۱- غررالحکم / ح: ۴۹۳ «رَأَى الرَّجُلِ مِيزَانَ عَقْلِهِ.»

۲- غررالحکم / ح: ۴۹۶.

۳- غررالحکم / ح: ۱۰۰۸۰ «مَنْ شَاوَرَ ذَوِي الْعُقُولِ اسْتَضَاءَ بِأَنْوَارِ الْعُقُولِ.»

۴- غررالحکم / ح: ۸۴۹ «شَرُّ آفَاتِ الْعَقْلِ الْكِبْرُ.»

عالمان در معرض خطر آیند. هر که کمالات بیشتری دارد، در خطر بیشتر و سقوطش دردناک تر است. اگر انسان خود را با دیگران مقایسه کند و عاقلانه نیندیشد، ممکن است دچار کبر شود. اما اگر به خود تذکر دهد که علم از آن خودش نیست، بلکه نور علم حقیقتی خارج از اوست که قلب ظلمانی اش را منور ساخته است؛ آنگاه به فقر خود متبّه می شود و خضوع و تواضع، جای کبر را می گیرد. در مقابل، هر اندازه کبر به قلبی داخل شود، به همان میزان عرصه بر عقل تنگ می گردد:

«ما دَخَلَ قَلْبُ امْرِءٍ شَيْءٌ مِنَ الْكِبْرِ، إِلَّا نَقَصَ مِنْ عَقْلِهِ مِثْلُ مَا دَخَلَهُ مِنْ ذَلِكَ، قَلَّ ذَلِكَ أَوْ كَثُرَ.» (۱)

«هیچگاه در قلب کسی، چیزی از کبر داخل نمی شود، مگر آنکه به همان مقدار که کبر داخل شده است \_ کم یا زیاد \_ از عقل او کاسته می شود.»

از این رو، در روایات، تکبر را عین حماقت دانسته اند. (۲)

حماقت در مقابل علم و عقل است. در حدیث دیگری در توصیف حقیقت جنون (دیوانگی واقعی)، یکی از خصال مجنون را تکبر معرفی کرده اند:

به نقل امام امیرالمؤمنین علیه السلام، روزی پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم بر جماعتی گذشتند و پرسیدند:

«برای چه امری گردآمده اید؟»

آنها پاسخ دادند:

«ای پیامبر خدا! این مجنونی است که دچار صرع می گردد و بر او گردآمده ایم.»

حضرت فرمودند:

«لَيْسَ هَذَا بِمَجْنُونٍ وَ لَكِنَّهُ الْمُتَلَي.»

«این مجنون نیست، بلکه مبتلا (بیمار) است.»

ص: ۱۸۱

۱- امام باقر علیه السلام، بحارالانوار / ج ۷۸ / ص ۱۸۶.

۲- غررالحکم / ح: ۷۱۱۷ «التَّكْبَرُ عَيْنُ الْجَمَاقَةِ.»

سپس فرمودند:

«أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِالْمَجْنُونِ حَقَّ الْمَجْنُونِ؟»

«آیا شما را از مجنون حقیقی آگاه نسازم؟»

گفتند: «آری، ای پیامبر خدا.» فرمودند:

«إِنَّ الْمَجْنُونَ حَقَّ الْمَجْنُونِ، الْمُبْتَخِرُ فِي مَشِيَّتِهِ، النَّاطِرُ فِي عِطْفِيهِ، الْمُحَرِّكُ جَنْبِيهِ بِمِنْكَبِيهِ، يَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ جَنَّتَهُ وَهُوَ يَعْصِيهِ، الَّذِي لَا يُؤْمَنُ شَرُّهُ وَلَا يُدْجَى خَيْرُهُ. فَذَلِكَ الْمَجْنُونُ وَ هَذَا الْمُبْتَلَى.» (۱)

«مجنون حقیقی، کسی است که در راه رفتن خود تکبر می ورزد، خودپسند است. (۲) دو پهلویش را همراه با شانه هایش حرکت می دهد (کنایه از راه

رفتن همراه با خود بزرگ بینی)، امید بهشت خداوند را دارد در حالی که معصیت او را مرتکب می شود. (مجنون حقیقی) همان (است) که امان از شر او نیست و خیر از او امید نرود. چنان کسی مجنون است. و اما این شخص، مبتلا (بیمار) است.»

گفته شد که «کبر»، امری باطنی است که در قلب می رود و عقل را بیرون می راند. در حدیث یاد شده، آثار ظاهری شخص متکبرانند راه رفتن با غرور و نخوت را، بر شمرده اند.

بدیهی است که این آثار، از همان امر قلبی درونی سرچشمه می گیرد. وقتی کسی چنین شد، عقل و قلبش پوشیده می شود و به معنای واقعی کلمه، باید او را «مجنون» نامید.

باید همچون امیرمؤمنان علیه السلام چشم خویش بگشاییم و بنگریم از کجا آمده ایم و به کجا می رویم، تا از کبر متکبران به شگفت آیم:

«در شگفتم از متکبری که دیروز نطفه ای بوده و فردا مرداری (چگونه کبر

ص: ۱۸۲

۱- خصال / ج ۱ / ص ۳۳۳ / ح ۳۱.

۲- لاروس / ص: ۱۴۶۲ عِطْفًا الرَّجُلِ: دو جانب مرد... «هُوَ يَنْظُرُ فِي عِطْفِيهِ»: او خودپسند شد.



عاقل، به گذشته خویش بازمی گردد و سرآغاز خود را مایعی عَفِن و نجس می بیند. از سویی به آینده خود می نگرد که بعد از مرگ به مرداری بدبو مبدل می گردد، آنگاه به حقیقتِ سراپا نیاز خود بیشتر متذکر می شود و دیگر جایی برای کبر ورزیدن نمی بیند. او می یابد که کمالات مادی و معنوی چون سلامت، قدرت، جمال، علم و ... را خود به دست نیاورده است. همه آنها را در هر لحظه قابل زوال و در معرض نیستی می بیند. از این رو، دلیلی برای کبر ورزیدن نمی بیند.

کسی که مالی نزد او به امانت نهاده اند، نشاید و نباید با مال غیر، به دیگران فخر بفروشد و کبر ورزد. کمالات ما نیز ودایعی است که به امانت نزد ما نهاده شده است. **الْبَتَّةُ مُمْلَكَةٌ** این کمالات، اجازه تصرف در آنها را در چارچوب خاصّی به ما داده و ما را به حرکت در این محدوده می آزماید. **أَمَّا إِنْسَانٌ** ناسپاس، چشم و گوش دل بر این حقائق می بندد، آنگاه می پندارد همه دارایی هایش ملک طلق اوست و می تواند با آنها بر دیگران برتری جوید و تکبر ورزد.

خداوند حکیم لطیف، بشر فراموشکار را به آغاز و انجام او (نطفه و جیفه) تذکر داده است. همچنین به وسیله تقلبات و تحولات این دنیایی او را به آفرینش همراه با ضعف خود توجه می دهد. با این همه، صد شگفت که باز هم تکبر، گریبان این انسان را رها نمی کند. امام امیرالمؤمنین علیه السلام در بیانی مشابه حدیث اخیر، یکی دیگر از مصادیق ضعف و عجز بشر در این دنیا و انگیزه های تکبر ستیزی را پیش چشمان او می نهد:

«عَجِبْتُ لِابْنِ آدَمَ، أَوْلَهُ نُطْفَةٌ وَ آخِرُهُ جِيفَةٌ وَ هُوَ قَائِمٌ بَيْنَهُمَا وَعَاءٌ لِلْغَائِطِ، ثُمَّ يَتَكَبَّرُ.» (۲)

«از فرزند آدم در شگفتم. آغاز او نطفه ای است و انجام او مرداری و او در

ص: ۱۸۳

۱- غررالحکم / ح: ۷۱۳۰ «عَجِبْتُ لِمُتَكَبِّرٍ كَانَتْ أُمْسِ نُطْفَةٌ وَ هُوَ فِي غَدٍ جِيفَةٌ.»

۲- علل الشرائع / ج ۱ / ص ۲۷۵.

میان آن دو به عنوان ظرفی از پلیدی ایستاده است، با این وجود تکبر می ورزد.»

عجب موجودی! ابتدایش نجاست، انتهایش نجاست و در میانه این دو نجاست، ظرفی است از نجاست! باز هم تکبر؟!

چون چنین است، باید توفیق مبارزه با کبر را از خداوند طلبید. و از کبر به او پناه برد:

«إِسْتَعِيذُوا بِاللَّهِ مِنْ لَوَاقِحِ الْكِبْرِ، كَمَا تَسْتَعِيدُونَ بِهِ مِنْ طَوَارِقِ الدَّهْرِ وَاسْتَعِيدُوا لِمُجَاهَدَتِهِ حَسَبَ الطَّاقَةِ» (۱)

«از زمینه های ایجاد کبر به خداوند پناه برید، همان گونه که از حوادث روزگار به او پناه می برید. و برای مجاهدت با آن، به قدر توان آماده شوید.»

«لواقح» در لغت به معنی بارورکننده ها است. لواقح الکبر، یعنی اموری که کبر را بارور می کنند، یعنی زمینه ایجاد کبر را در انسان فراهم می آورند و بستر رشد و ریشه دار شدن آن را هموار می سازند. اصلی ترین لواقح کبر، همان عواملی است که انسان را از تذکر به ضعف و عجزهایش غافل می سازد و باید با آنها به مبارزه پرداخت تا کبر، ریشه کن شود.

## ۷ - ۵ - حجاب همنشینی با جاهل

همانطور که مشورت با صاحبان عقل، بهره مندی بیشتری از نور عقل را به ارمغان می آورد، هم نشینی با جاهلان نیز، از عقل آدمی می کاهد.

«کسی که با جاهلی هم نشین شود، از عقلش کاسته می گردد.» (۲)

این مطلب کاملاً وجدانی است. نشست و برخاست با افرادی که بینش و منش آنها عاقلانه نیست، حجاب عقل است. معاشرت با کسانی که گرفتار حجاب های عقل چون

ص: ۱۸۴

۱- غررالحکم / ح ۷۱۲۱.

۲- کنزالفوائد / ج ۱ / ص ۱۹۹ «مَنْ صَحِبَ جَاهِلًا نَقَصَ مِنْ عَقْلِهِ.»

شهوٰت، غضب، امل و طمع و ... هستند، در هر که باشد، به تدریج اثر می گذارد. لذا انسان باید در انتخاب هم نشین، کمال دقت را به خرج دهد. این تأثیرهای تدریجی، تا بدانجا پیش می رود که غفلت دائم، سراسر وجود انسان را فرامی گیرد و در نتیجه مرگ عقل پدید می آید :

«کسی که شنیدن از صاحبان عقل را ترک کند، عقلش می میرد.»<sup>(۱)</sup>

پس به قصد حفظ حیات عقلی خویش، باید شنیدن از عاقلان را در برنامه خود بگنجانیم. نبی مکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت ایشان : در رأس عاقلان قرار دارند. آنان عقل کلّاند و دیگران به میزانی که با ایشان پیوند علمی و عملی دارند، سخنان شنیدنی دارند. باید خود را در معرض نسیم جانفزای معارف اهل البیت علیهم السلام قرار دهیم و با مطالعه احادیث ایشان و رجوع به پیشگامان فهم کلامشان، قلب خود را به مواظبت آن بزرگواران زنده کنیم.

علاوه بر مطالعه، «استماع» خود موضوعیت دارد که: «آدمی فربه شود از راه گوش» شنیدن از عالم عاقل حقیقی \_ که عامل به علم خویش است \_ اثری بیش از مطالعه دارد. لذا باید اوقاتی از ایام عمر خود را به شنیدن علوم اهل البیت علیهم السلام و فراگیری آن اختصاص دهیم و از این طریق، بخشی از حجاب های غفلت زای زندگی دنیوی خود را بزدایم.<sup>(۲)</sup>

## ۷\_ ۶\_ حجاب دنیادوستی

### اشاره

در فصل نشانه های عقل، درباره دنیا و آخرت در نگاه عاقل مطالبی آمد. دوستی دنیا، از حجاب های مهم و غفلت زای عقل است. آدمی در لحظه لحظه روزگار عمر، به یادآوری این نکته اساسی نیاز دارد. بهترین تذکار و تنبیه در این باب، کلام معصومین علیهم السلام است. سخن آن بزرگواران را \_ که خبیرترین دنیاشناسان و بصیرترین آخرت بینان اند \_ باید

ص: ۱۸۵

۱- کنزالفوائد / ج ۱ / ص: ۱۹۹ «مَنْ تَرَكَ الْإِسْتِمَاعَ مِنْ ذَوِي الْعُقُولِ، مَاتَ عَقْلُهُ.»

۲- بحث مفصل در این باره در بحث علم و عقل آمد.

شنید، پیش چشم گذارد و بدان گردن نهاد.

از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده که فرمودند:

«سبب تباهی عقل، دوستی دنیاست.»<sup>(۱)</sup>

محدث کلینی (رحمه الله) در کتاب شریف کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب ذمّ الدنیا و الزهد فیها، بیست و پنج حدیث گرانسنگ در نکوهش دنیا و زهد نسبت به آن روایت کرده است. در این جا به برخی از آنها اشاره می کنیم. و خواننده را به تأملی ژرف و اندیشه ای شگرف در آن بیانات فرا می خوانیم.

از امام علی بن الحسین، زین العابدین علیه السلام پرسیدند:

«کدامین کارها نزد خداوند \_ عزوجل \_ برتر است؟»

حضرتش پاسخ دادند:

«هیچ عملی بعد از معرفت خدای جلّ و عزّ و معرفت رسول او، برتر از دشمنی دنیا نیست.»

این تعبیر، بس تکان دهنده است و انسان را به فکر وامی دارد. امام علیه السلام بغض دنیا را \_ پس از معرفت و اقرار به خدایی خدا و فرستاده او \_ برترین اعمال معرفی کرده اند. عاقل در دل، حبّ دنیا نمی پرورد. افزون بر آن، بذر بغض آن را نیز می کارد. او خوب می داند که میان حبّ و بغض نسبت به دنیا جایگاهی نیست و این حقیقت به تجربه روشن گشته است. اگر بغض دنیا نداشته باشد، دلش خالی از حبّ دنیا نخواهد بود، همانطور که تا تواضع نیاید، کبر برون نرود. تا زمانی که دنیا را دشمن نداریم، ادعای آزادی از اسارت دوستی دنیا را نمی توانیم.

«بغض دنیا» چنان مهم است که پس از پایه های دین یعنی معرفت الله و معرفت نبی \_ که به دلایل روشن و دیگر احادیث متقن، «معرفت امام» را هم همراه خود دارد \_ پیکره سترگ دین را می سازد. بغض دنیا روح دینداری است و تربیت دینی جز با تقویت بغض

ص: ۱۸۶

---

۱- غررالحکم / ح: ۸۵۵ «سَبَبُ فَسَادِ الْعُقْلِ حُبُّ الدُّنْيَا».

دنیا تحقّق نمی یابد. در ایجاد این بغض، هیچ چیز به اندازه یاد مرگ و معاد، اثر ندارد. ادامه کلام امام سجّاد علیه السلام خود بهترین بیانگر این معانی است:

«آن (بغض دنیا) شعبه های بسیاری دارد. و گناهان نیز شعبه هایی دارند.»

همه اعمال صالح و خصال نیک از بغض دنیا ریشه می گیرند و در مقابل، معاصی قرار دارند. حُسن بسیاری از صفات نیکوی عاقلان، برای آخرت بینان و معاد باوران مکشوف می گردد.

آنگاه امام سجّاد علیه السلام شعبه های معاصی را برمی شمارند:

«پس نخستین گناهی که خدا بدان نافرمانی گردید، کبر است و آن معصیت ابلیس بود، آن گاه که (از اطاعت امر الهی) خودداری کرد و کبر ورزید و از کافران شد.»

«و حرص که نافرمانی آدم و حوّا بود(۱) هنگامی که خداوند عزّوجلّ به آنها فرمود: «از هرچه خواهید، بخورید و به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران باشید.»(۲)

«سپس آنها چیزی برگرفتند که بدان حاجتی نداشتند. و این خصلت (حرص) در فرزندان آنها تا روز قیامت وارد شد. این است که بیشتر آنچه

ص: ۱۸۷

---

۱- شیطان به حضرت آدم علیه السلام گفت: یا آدمُ هَلْ أَذْلُكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكِ لَا يَبْلَى (طه / ۱۲۰) ای آدم، آیا تو را به درخت جاودانگی و سلطنت باقی راهنمایی کنم؟ آدم علیه السلام در اثر وسوسه شیطان، متوجّه حرص شد و طلب خلود کرد. این گناه اصطلاحی نبود، بلکه امر ارشادی خداوند را عصیان کرد (عَصَى)؛ که باعث خروجش از بهشت گردید. (بهشت به معنیباغی از باغ های دنیاست، نه بهشت معهود، به تصریح امام صادق علیه السلام در حدیثی که در تفسیر قمی و علل الشرایع روایت شده است.) رجوع شود به: کنزالدقائق، ج ۱، ص ۳۶۵، ذیل آیه ۳۵ سوره بقره) «عَوَى» یعنی دست نیافت و از هدف دور شد که با خروج از بهشت به آن مبتلا گردید.

۲- اعراف / ۱۹.

فرزند آدم طلب می کند، چیزی است که بدان نیاز ندارد.»

«سپس حسد که معصیت پسر آدم (قابیل) بود آن زمان که برادرش (هابیل) را کشت.»

«از این امور (کبر و حرص و حسد)، دوست داشتن زنان و دوست داشتن دنیا و دوست داشتن ریاست و دوست داشتن راحتی و دوست داشتن کلام و دوست داشتن برتری و ثروت منشعب می گردد که این ها هفت خصلت می شود، و همه در دوست داشتن دنیا گرد آمده اند.»

امام سجّاد علیه السلام هفت خصلت را برخاسته از شعبه های معاصی (کبر و حرص و حسد) برمی شمارند. نخستین خصلت، حُبّ نساء است که ناظر به محض شهوت می باشد نه اتباع از سنّت. دیگر خصلت ها، محبّت دنیا، ریاست، راحت، کلام، برتری و ثروت است. (۱)

سپس امام سجّاد علیه السلام می فرمایند که این ها همگی در حُبّ دنیا جمع شده اند. (۲)

عبارت پایانی امام سجّاد علیه السلام در این حدیث چنین است:

«فَقَالَ الْأَنْبِيَاءُ وَالْعُلَمَاءُ بَعْدَ مَعْرِفَةِ ذَلِكَ: حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ. وَالدُّنْيَا دُنْيَا آتِنِ: دُنْيَا بِلَاغٍ وَدُنْيَا مَلْعُونَةٌ.» (۳)

«از این رو، انبیا و علما بعد از شناخت این مطالب گفته اند: دوستی دنیا رأس هر خطایی است. دنیا، دو دنیاست (دو گونه است): دنیای بلاغ و دنیای

ص: ۱۸۸

۱- علاقمندان برای آگاهی تفصیلی از مذمت برتری خواهی به کتاب عقل دفتر دوم مراجعه نمایند.

۲- در مورد این عبارت حضرت سجّاد علیه السلام که «فَاجْتَمَعْنَ كُلُّهُنَّ فِي حُبِّ الدُّنْيَا»، این سؤال مطرح می شود: با توجه به آنکه در میان آن خصال، «حُبّ دنیا» هم قرار داشت، جمع حُبّ دنیا در حُبّ دنیا چه معنایی دارد؟ غَوَاص بحار انوار قدسی، علامه مجلسی رضوان الله علیه، در توضیح این قسمت، سه احتمال مطرح کرده است که علاقمندان برای اطلاع از آن به مرآه العقول / ج ۸ / ص ۲۸۰ رجوع کنند.

۳- کافی / ج ۲ / ص ۱۳۰ / ح ۱۱.

همه معاصی سر در آبشخور حبّ دنیا دارند. پس می توان آن را «رأس هر خطیئه» دانست. امام علیه السلام در کلام خود، دنیا را به دنیای «بلاغ» و دنیای «ملعونه» تقسیم کرده اند.

علّامه مجلسی می نویسد:

«دُنیا بلاغ» ، یعنی دنیایی که به وسیله آن به آخرت رسند و رضای پروردگار تعالی بدان حاصل شود، یا دنیایی که به قدر ضرورت و کفاف باشد که زائد بر آن «ملعونه» است.»<sup>(۱)</sup>

حدیث اخیر بیانگر بهترین دنیاشناسی است؛ تلقّی ظریف و لطیفی از دنیا که جز از انبیای عظام و علمای راستین \_ که اوصیا مصداق اتمّ آنها \_ ساخته نیست. آری، با آنکه محبّت های نکوهیده، همه در محبّت دنیا جمع آمده اند، انسان خواهان سعادت و گریزان از شقاوت، چاره ای جز عبور از پل دنیا ندارد. اگر می خواهد به منازل اعلای آخرت دست یابد، باید از این بستر سنگلاخ بگذرد و همین مایه امتحان اوست. او از بهره های حلال دنیا در حدّ «بلاغ» \_ یعنی وسیله وصال و به قدر کفاف \_ برمی گیرد، و گرنه سبب دوری خود از خداوند می شود. تمام هنر عاقل در این است که دنیا را بلاغ بداند و در عین حال، بغض دنیا را در مقام عمل ظاهر کند.

## زهد در دنیا

از ثمرات بغض دنیا، بی رغبتی و زهد در آن است که روایات در این زمینه نیز آموختنی است.

امام صادق علیه السلام فرمودند:

«همه خیر در خانه ای نهاده شد و کلید آن را زهد در دنیا قرار داده اند.»<sup>(۲)</sup>

پس اگر انسان بخواهد به خیری از خیرات دست یابد ناگزیر باید با کلید زهد، باب

ص: ۱۸۹

۱- مرآة العقول / ج ۸ / ص ۲۸۰.

۲- کافی / ج ۲ / ص ۱۲۸ / ح: ۲ «جُعِلَ الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي بَيْتٍ وَ جُعِلَ مِفْتَاحُهُ الزُّهْدَ فِي الدُّنْيَا.»

بیت خیر را بگشاید، و گرنه راهیابی به خیرات ممکن نیست. در مقابل، رغبت به دنیا (دل بستگی به دنیا) مایه محرومیت از همه نیکی هاست. مقصود از این خیر، خیر واقعی است و ماندگار، نه بهره ظاهری و بی اعتبار؛ خیری که مصداق والای آن چشیدن شیرینی ایمان است:

«حَرَامٌ عَلَى قُلُوبِكُمْ أَنْ تَعْرِفَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ، حَتَّى تَزْهَدَ فِي الدُّنْيَا.»<sup>(۱)</sup>

«بر دل‌های شما حرام است که شیرینی ایمان را بفهمد، مگر اینکه در دنیا زهد ورزد.»

### زهد: مولودِ یاد مرگ

ابو عبیده حدّاء گوید که به امام باقر علیه السلام عرض کردم:

«سخنی به من بفرمایید که از آن بهره برم.»

امام علیه السلام فرمودند:

«يَا أَبَا عُبَيْدَةَ! أَكْثِرْ ذِكْرَ الْمَوْتِ، فَإِنَّهُ لَمْ يُكْثِرْ إِنْسَانٌ ذِكْرَ الْمَوْتِ، إِلَّا زَهَدَ فِي الدُّنْيَا.»<sup>(۲)</sup>

«ای ابا عبیده! زیاد یاد مرگ کن، زیرا هیچ انسانی زیاد یاد مرگ نکرد؛ مگر اینکه در دنیا زاهد شد.»

امام باقر علیه السلام قاعده ای کلی بیان فرموده اند. از بهترین راه های ایجاد زهد، تقویت یاد مرگ است. در نهج البلاغه هم، یاد آوری مرگ و تزهد در دنیا به زیبایی جمع آمده است. سخنی دل پذیر است که بر دل سخن پذیر به خوبی می نشیند. در آن زمان هم که \_ مثل هر زمان دیگر \_ نیازدگی رواج داشت، امام امیرالمؤمنین علیه السلام با آن خطبه های آتشین، پرده های غفلت می زدودند. شنیدن آن کلامها، نیاز امروزه ما نیز هست. نه فقط شنیدن که به کار بستن آنها در زندگی ضرورت دارد.

ص: ۱۹۰

۱- کافی / ج ۲ / ص ۱۲۸ / ح ۲.

۲- کافی / ج ۲ / ص ۱۳۱ / ح ۱۳.



کسی را که عقلش محجوب گشته، می توان بسان فردی مست دانست که عقل از کف داده است. امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

«يَتَّبَعِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَحْتَرِسَ مِنْ سُكْرِ الْمَالِ وَ سُكْرِ الْقُدْرَةِ وَ سُكْرِ الْعِلْمِ وَ سُكْرِ الْمَدْحِ وَ سُكْرِ الشَّبَابِ، فَإِنَّ لِكُلِّ ذَلِكَ رِيحًا خَبِيثَةً، تَسْلُبُ الْعَقْلَ وَ تَسْتَخِفُّ الْوَقَارَ.» (۱)

«سزاوار است که عاقل، از مستی مال، مستی قدرت، مستی علم، مستی مدح و مستی جوانی بپرهیزد. اینها رائحه های پلیدی دارند که عقل را می رباید و وقار را خوار می سازد.»

در توضیح این حدیث شریف، به چند نکته می توان توجه کرد:

۱ \_ در این حدیث شریف، پنج عامل را مُسْکِر (مست کننده) دانسته اند: مال، قدرت، علم، مدح، جوانی. این ها حجاب عقلند و مانع روشنگری آن می شوند. اساساً خاصیت مُسْکِر، این است که عقل را از میان می برد. البته وقتی انسان، مقدماتی را به اختیار فراهم آورد که به مستی می انجامد، نسبت به اعمالی که در حین مستی مرتکب می شود، مسؤول است و کیفر می بیند.

محجوب شدن عقل درجات دارد. هر قدر شدیدتر باشد، هوشیاری انسان نسبت به معقولات ضعیف تر می شود، تا آنجا که ممکن است به سلب کامل عقل بینجامد. این درجه شدید، «سُکْر» نام دارد. اما غالباً پیش از آنکه شخص به این درجه برسد، با تنبیه ها و تذکارها، امید می رود که عقل او مقهور نشود و به مستی کامل نینجامد.

۲ \_ پیشتر درباره مال و کثرت آن \_ که معمولاً گناهانی را به همراه دارد \_ سخن گفتیم. سُکْری که از کثرت مال و دلبستگی به آن پدید می آید، انسان را از فهم بسیاری حقائق محروم می دارد. از این رو انسان عاقل مراقب است که به ورطه مال اندوزی نیفتد. فرد

مال اندوز، آن را در جهت سعادت واقعی خود خرج نمی کند. لذا اندک اندک، مال از وسیله به هدف مبدل می گردد. این فرد، رفتار خود را با چنین منطقی توجیه می کند که «من که می توانم چرا میدان مادیات زندگی ام را گسترش ندهم؟ اگر ضوابط شرعی را رعایت کنم، آیا بازهم اشکال دارد؟» (۱)

امّا عاقل به گونه ای دیگر می نگرد: «من که نیازهایم با این مقدار برآورده می شود، چرا برای بیش از آن حرص ورزم؟» این اعتقاد به خصوص وقتی قوت می گیرد که به گرفتاری های مال زیاد و عواقب سوء آن، به خوبی واقف شده باشد.

۳- قدرت در مراتب مختلف، ممکن است مانع از درک واقعیت شود. عاقل، از مستی قدرت در همه ابعاد - از یک خانواده تا گستره جامعه - می گریزد و با حربه تواضع، به جنگ مستی قدرت می رود. خداوند در قرآن می فرماید:

«تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا.» (۲)

امیرالمؤمنین علیه السلام نزول این آیه را درباره «ولاه و ذوی القدره من الناس» دانسته اند. (۳) یعنی: هر کس، در هر گستره ای که دارای قدرت است، باید از برتری خواهی

در زمین و فساد بپرهیزد تا از دار آخرت نصیب برد.

۴- علم، اگر با عمل شایسته همراه نباشد، مستی می آورد. این مسأله درباره همه علوم مطرح است، به ویژه علم دین. شیگر علم، کار را به جایی می رساند که انسان خود را در مرتبه ای والا می پندارد، و انتقاد را از هیچ کس - حتی در برخی موارد، از استاد خویش هم - نمی پذیرد. اما عاقل عقیده دارد که علم و معرفت، صنع خداست. از این رو همواره احتمال می دهد که حتی یک شاگرد مبتدی، توفیق فهم مطلبی را یافته باشد که او خود از آن بی بهره است. علم صحیح، فروتنی و تواضع را در شخص عالم تقویت می کند.

ص: ۱۹۲

۱- مراد از ضوابط شرعی، در اینجا حدّ اقل واجبات و محرمات است. وگرنه کیست که نداند تمام دستورات امامان معصوم علیهم السلام در مورد «اجمال در طلب»، دستورات شرعی است؟

۲- قصص / ۸۳.

۳- العمده / ص ۳۰۸.

۵- مدح و ستایش نیز مستی آور است. مورد ستایش قرار گرفتن اساساً همسو و منطبق بر تمایلات نفسانی انسان است. یکی از ضعف‌های انسان این است که اگر مورد مدح قرار گیرد، خودش را گم می‌کند. اما عاقل همواره عیب‌های خویش را می‌بیند و کمالاتش را به حساب لطف و توفیق الهی می‌گذارد. لذا با تعریف و تمجید دیگران، به خود فریفته نمی‌شود و کاستی‌هایش را از یاد نمی‌برد. همچنین در زمانی که ماندن در مسیر طاعت، او را آماج نكوهش دیگران گرداند، هرگز از مسیر طاعت بیرون نمی‌رود. در تعالیم دین، برای پرهیز از این نوع مستی، عاقل را از مدح کردن و در معرض مدح شدن قرار گرفتن، بازداشتند:

«أُخْتُوا فِي وُجُوهِ الْمَدَّاحِينَ التُّرَابَ» (۱)

«در چهره‌های افرادی که (خود یا دیگران را) بسیار می‌ستایند، خاک پاشید.»

۶- پنجمین مستی که عاقل را از آن پرهیز داده‌اند، مستی جوانی است. این نکته، از دو جنبه اهمیت دارد: اولاً- بشر- به طور طبیعی- با افزایش سن، سیر تکاملی عقلی را می‌پیماید. لذا بهره عقلی در سنین جوانی و نوجوانی، به میزان عقل یک انسان آزموده نیست. در نتیجه غلبه حجاب‌های عقل همچون شهوت و غضب و... در جوش و خروش جوانی بسیار محتمل است. این کشمکش در نوجوان همواره موجود است. لذا خود جوان و نوجوان، و نیز کسانی که با آنها مرتبط هستند همچون والدین و مرئیان، باید به این نکته توجه کنند و همواره نسبت به سُکر و مستی جوانی برحذر باشند.

ثانیاً- فریفته و مغرور شدن خود جوان به خاطر قدرت‌هایی است که خداوند متعال در جوانی به او عطا کرده است. جوانی که از این قدرت، سرمست شده، فراموش می‌کند که از نشاط و طراوت خود، می‌تواند در خدمت به خلق- به ویژه سالمندان- بهره بگیرد. در نتیجه، جوانی خویش را مایه تفاخر بر دیگران قرار می‌دهد. از این حجاب عقل نیز

ص: ۱۹۳

---

۱- حدیث مناهی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، امالی شیخ صدوق (ره) / ص ۴۲۶.

باید اجتناب کرد. لذا در وصایای لقمان حکیم به فرزندش آمده است:

«الشَّبَابُ شُعْبَةٌ مِنَ الْجُنُونِ»<sup>(۱)</sup>

توجه کنیم که «شباب» به اصطلاح روانشناسی امروزی هم شامل نوجوانی است و هم جوانی<sup>(۲)</sup>. در این سنین به خصوص هنگام نوجوانی نوعاً عواطف و احساسات بر

تشخیص های عقلی غلبه دارد و گاه عواطف، مکشوفات عقل را می پوشاند. پس منظور این نیست که نوجوان یا جوان، دیوانه و مریض اند. بلکه اگر به معنای لفظ «جنون» توجه کنیم، می بینیم که «جَنَنَ» یعنی پوشاند و «جنون» یعنی پوشیدگی<sup>(۳)</sup>. این معنای لغوی، با

توضیحی که آمد تناسب دارد. نوجوان، خود باید از این حقیقت آگاه باشد، لذا در سایه یک مربی پخته و با تجربه حرکت کند. مربی نیز با عنایت به این مطلب، شیوه ای مناسب در برخورد با جوان و نوجوان، در پیش گیرد.

ص: ۱۹۴

---

۱- اختصاص / ص ۳۴۲.

۲- نوجوانی، اصطلاحاً به سنین دوازده \_ سیزده تا هجده \_ نوزده اطلاق می شود.

۳- جَنَنَ الشَّيْءَ: سَتَرَهُ. (لسان العرب / ج ۱۳ / ص ۹۲).

فصل ۸: عوامل کمال و زوال عقل

اشاره

ص: ۱۹۵



## مقدمه

در این فصل، دو موضوع مهم را مطرح می‌کنیم. اولاً عواملی را برمی‌شماریم که بهره عقلی انسان را تضعیف می‌کند، آن را تا مرز زوال و قلب را تا سرحد مرگ پیش می‌برد. ثانیاً به اسبابی که بهره او از عقل را کامل می‌سازد و قلب را حیات می‌بخشد، اشاره می‌کنیم.

همان گونه که بدن و جسم انسان دارای حیات و موت است، روح هم زندگانی و مرگ دارد. ما مرگ بدن را حس می‌کنیم و با چشم خویشتن، رفتن جان از بدن را می‌بینیم. اما در بسیاری اوقات، از مرگ روح غافلیم. ممکن است روح پیش از بدن بمیرد و همانند بدن مرده، اثر و خاصیت خود را از دست دهد. روح مرده، نه اثری می‌گذارد و نه اثری می‌پذیرد. در فصل اول گفتیم که «روح» و «قلب» در فرهنگ آیات و روایات، یک حقیقت اند و خداوند، عقل را همچون چراغی در میانه خانه قلب می‌فروزد(۱) و آن را

«ضوء روح» قرار می‌دهد.(۲)

حال، اگر کسی به عواملی \_ که در پی می‌آید \_ مجال تسلط بر قلب خویش دهد، آن عوامل باعث حجاب عقل و مانع از روشنگری آن می‌شوند. جایگاه عقل، قلب است؛ پس می‌توانیم حجاب های عقل را حجاب های قلب نیز بدانیم.(۳) محجوب بودن قلب،

ص: ۱۹۷

۱- علل الشرائع / ج ۱ / ص ۹۸.

۲- تحف العقول / ص ۳۹۵، ضمن کلام امام کاظم علیه السلام به هشام.

۳- در سجده بعد از دعای صباح امیرالمؤمنین علیه السلام چنین می‌خوانیم: إلهی قلبی محجوب و نفسی معیوب، و عقلی مغلوب و هوائی غالب، و طاعتی قلیل و معصیتی کثیر و لسانی مقرر و معترف بالذنوب. فکیف حیلتی یا سیتار العیوب و یا علام العیوب و

يَا كَاشِفَ الْكَرْبِ. إِغْفِرْ ذُنُوبِي كُلَّهَا بِحُرْمَةِ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ. يَا غَفَّارُ يَا غَفَّارُ يَا غَفَّارُ، بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ. (بحار  
الانوار / ج ٩١ / ص ٢٤٢)



می تواند تا جایی پیش رود که منجر به مرگ آن شود؛ یعنی نعمت فهم و درک و عقل، از آن سلب گردد. تعبیر ختم و طبع بر قلب نیز، تعبیر مترادف بسته شدن باب فهم برای قلب (۱) می باشند. طبع قلب برای کفار است، به کیفر کفری که \_ به سوء اختیار خود \_

دارند و برگزیده اند. امام باقر علیه السلام ذیل آیه: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» (۲) می فرماید:

«أَيُّ طَبَعِ اللَّهِ عَلَيْهَا فَلَا تَعْقِلُ» (۳)

«یعنی خداوند بر آن دلها مهر زده است، از این رو نمی فهمند.»

اکنون به برخی از عواملی اشاره می کنیم که در روایات، آنها را باعث مرگ قلب دانسته اند.

## ۸-۱- عوامل زوال عقل

### ۸-۱-۱- گناه

از مهم ترین عوامل مرگ قلب، گناه است. امام سید الساجدین، زین العابدین علیه السلام، در مناجات التائبین اینگونه به پیشگاه خداوند عرضه می دارند:

«إِلٰهِي أَلْبَسْتَنِي الْخَطَايَا تَوْبًا مَدَلَّتِي، وَ جَلَلَنِي التَّبَاعُدُ مِنْكَ لِبَاسٍ مَسِيئَتِي، وَ أَمَاتَ قَلْبِي عَظِيمُ جِنَايَتِي. فَأَخِيهِ بِتَوْبِهِ مِنْكَ يَا أَمَلِي وَ بُعِيَّتِي، وَ يَا سُوْلِي وَ

ص: ۱۹۸

۱- تعبیر طبع بر قلب، در آیات قرآن مکرر به کار رفته است؛ از جمله: نساء / ۱۵۵، اعراف / ۱۰۰ و ۱۰۱، توبه / ۸۷ و ۹۳، یونس / ۷۴، روم / ۵۹، غافر / ۳۵، محمد / ۶ / ۱۶، منافقون / ۳ و تعبیر ختم بر قلب در آیات زیر به کار رفته است: بقره / ۷، انعام / ۴۶، شوری / ۲۴، جاثیه / ۲۳.

۲- اعراف / ۱۷۹.

۳- تفسیر قمی / ج ۱ / ص ۲۴۹.

«خدای من! خطاها لباس خواری بر من پوشانده و به خاطر دوری از تو لباس بیچارگی مرا دربر گرفته، و جنایت عظیم من، قلب مرا میرانده است. پس آن را با توبه ای از جانب خود زنده کن، ای آرزوی من و مطلوب من، و ای درخواست من و امید من.»  
گناه و جنایت انسان، میراننده قلب است. البتّه تجدید حیات آن، از طریق توبه، امکان پذیر است. لغت توبه، دو گونه کاربرد دارد: توبه العبد إلى الله و توبه الله على العبد.

«تاب إلى الله، یعنی: أناب و رجع عن المعصية إلى الطاعة.» (۲)

«تاب الله عليه، یعنی: غفر له و أنقذه من المعاصي.» (۳)

در این مناجات دلنشین، تعبیر «توبه من الله» به چشم می خورد؛ یعنی توبه ای از جانب خدا. این تعبیر به این حقیقت اشاره دارد که اصل توفیق توبه را خداوند می دهد و آن را به بنده اش الهام می کند. در روایات، از این حقیقت به «اعطاء توبه» تعبیر شده است. (۴)

## ۸\_۱\_۲\_ خنده بسیار

در زمره مواعظ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به جناب ابی ذر(ره)، نهی از خنده بسیار است :

«إِيَّاكَ وَ كَثْرَةَ الضُّحْكَ، فَإِنَّهُ يُمِيتُ الْقَلْبَ وَ يَذْهَبُ بِنُورِ الْوَجْهِ.» (۵)

«از بسیاری خنده پرهیز، زیرا که قلب را می میراند و نور صورت را می برد.»

خنده بسیار، آدمی را به غفلت می کشاند و می توان آن را مصداق کثرت لهو دانست،

ص: ۱۹۹

۱- بحار الانوار / ج ۹۱ / ص ۱۴۲. (مناجات اول از مناجات خمس عشره).

۲- لسان العرب / ج ۱ / ص ۲۳۳.

۳- مجمع البحرين / ج ۲ / ص ۱۵.

۴- مَنْ أُعْطِيَ التَّوْبَةَ، لَمْ يُحْرَمِ الْقَبُولَ. (تحف العقول / ص ۴۱)

۵- خصال / ج ۲ / ص ۵۲۶.

لذا مایه حجاب عقل است.

### ۸-۱-۳\_ غلبه غفلت

«مَنْ غَلَبَتْ عَلَيْهِ الْغَفْلَةُ، مَاتَ قَلْبُهُ.» (۱)

«کسی که غفلت بر او غلبه کند، قلبش می میرد.»

زندگی بشر، آمیخته با زمینه های غفلت زاست. لذا او با نهایت تلاش خویش، باید با غلبه غفلت مبارزه کند تا قلبش نمیرد. یکی از بهترین راه های مبارزه با غفلت، آن است که انسان خود را در معرض نسیم مواعظ قرار دهد. امام امیرالمؤمنین علیه السلام به فرزندشان امام مجتبی علیه السلام می فرماید:

«أَخِي قَلْبِكَ بِالْمَوْعِظَةِ.» (۲)

«قلب را با موعظه زنده کن.»

### ۸-۱-۴\_ خوردن بسیار

ضرر عادت به پرخوری برای قلب، مسلم است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند:

«لَا تُمِيتُوا الْقُلُوبَ بِكَثْرَةِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ، فَإِنَّ الْقَلْبَ يَمُوتُ كَالزَّرْعِ إِذَا كَثُرَ عَلَيْهِ الْمَاءُ.» (۳)

«قلب ها را با زیادی خوردنی و نوشیدنی نمیرانید؛ زیرا که قلب همانند زرع است که وقتی آب زیاد داده شود، می میرد.»

### ۸-۲\_ عوامل کمال عقل

#### اشاره

برخی از موانع شکوفایی و رشد عقل و عوامل مرگ قلب را برشمردیم. اکنون، از برخی عوامل یاد می شود که حجاب از عقل برمی دارد و آن را کامل و قوی می دارد. البته

ص: ۲۰۰

۱- غررالحکم / ح ۵۷۶۵.

۲- نهج البلاغه / ص ۳۹۲ / نامه ۳۱.

۳- مجموعه ورام / ج ۱ / ص ۴۶.

توجه داریم که افزایش نور عقل، نه در اختیار ما، بلکه به خواست خداوند متعال است. خداوند، برای نیل به این هدف، سنت‌هایی مقرر داشته است. در برخی از این سنن، افعال اختیاری ما نیز اثر دارد تا برای بهره‌گیری بیشتر از نور عقل، خود را مهیا کنیم. اکنون، از عوامل تکمیل عقل و نیز وسائل مؤثر در آن یاد می‌کنیم.

## ۸-۲-۱\_ افزایش سن و سیر تکاملی عقل

در حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، دیدیم که وقتی انسان بالغ می‌شود، حداقل بهره‌مندی او از عقل آغاز می‌گردد و به تدریج، فهم خوب و بد و فریضه و سنت برای او میسر می‌شود. سنت خدا بر این است که همگام با رشد جسمی و بدنی - تا یک حد نصاب خاص - عقل افزونتری به بشر ارزانی بدارد. در این زمینه، دلائل نقلی موجود است که به برخی اشاره می‌شود:

امیرالمؤمنین علیه السلام ضمن توضیح سیر تکاملی بشر، درباره تکامل عقل چنین می‌فرماید:

«... وَ يَنْتَهِي عَقْلُهُ لِثَمَانٍ وَعِشْرِينَ سَنَةً إِلَّا التَّجَارِبَ»<sup>(۱)</sup>

«... عقل انسان تا بیست و هشت سالگی زیاد می‌شود مگر به سبب تجربه‌ها.»

در برخی احادیث دیگر، حد نصاب سنی دیگری برای تکامل عقل ذکر شده است که ممکن است این اختلاف به تفاوت رشد عقلانی در افراد گوناگون بازگردد.

«يُرَبَّى الصَّبِيُّ سَبْعًا وَيُؤَدَّبُ سَبْعًا وَيُسْتَحْدَمُ سَبْعًا وَ مُنْتَهَى طَوْلِهِ فِي ثَلَاثٍ وَعِشْرِينَ سَنَةً وَ عَقْلُهُ فِي خَمْسٍ وَ ثَلَاثِينَ سَنَةً وَ مَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ فَبِالتَّجَارِبِ»<sup>(۲)</sup>

«کودک هفت سال پرورده می‌شود و هفت سال تأدیب می‌گردد و هفت سال

ص: ۲۰۱

۱- کافی / ج ۷ / ص ۶۹.

۲- من لا يحضره الفقيه / ج ۳ / ص ۴۹۳ / ح ۴۷۴۶.

به خدمت گرفته می شود و پایان رشد قد او در بیست و سه سالگی و پایان رشد عقل او در سی و پنج سالگی است و بعد از آن به تجربه ها بر (عقل) او افزوده می شود.»

این احادیث، در این نکته مشترکند که تا یک سنّ خاص، عقل سرشتی (عقل الطبع) در انسان کامل می شود. و از آن سن به بعد، عقل فقط به واسطه تجربه زیاد می گردد. (که آن را عقل التّجربه نامیده اند.) (۱) تجربه، پختگی حاصل از افزایش سنّ و سال و چشیدن گرم

و سرد روزگار است که افزایش عقل را در پی دارد.

امام حسین علیه السلام فرمودند:

«طُولُ التَّجَارِبِ زِيَادَةٌ فِي الْعَقْلِ» (۲)

«طولانی شدن تجربه ها، باعث افزونی عقل است.»

وقتی با افراد مجرب و دنیا دیده مشورت می کنیم، به خاطر تجربه طولانی شان، راه های روشن می نمایانند و جوانب پنهان از دیده جوانان را آشکار می سازند. زیرا عقل افراد آزموده، به تجربه تقویت گشته و حوزه روشنگری عقلشان گسترش یافته است. امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

«إِذَا شَابَ الْعَاقِلُ شَبَّ عَقْلُهُ» (۳)

«وقتی که عاقل پیر شود، عقلش جوان می گردد.»

توجه کنید که جوانی عقل، برای پیری مطرح می شود که عاقل است و زندگی خود را بر مبنای کشف های عقلی پیموده است. چنین شخصی هرچه پیرتر شود، پخته تر می گردد و عقلش با تجربه در می آمیزد.

ص: ۲۰۲

---

۱- امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «الْعَقْلُ عَقْلَانِ: عَقْلُ الطَّبَعِ وَ عَقْلُ التَّجْرِبَةِ، وَ كِلَاهُمَا يُؤَدِّي إِلَى الْمُنْفَعَةِ.» «عقل بر دو گونه است: عقل طبع و عقل تجربه؛ و هر دو به فایده رسانی منتهی می شوند.» (بحار الانوار / ج ۷۵ / ص ۶ به نقل از کتاب مطالب السؤل)

۲- اعلام الدین / ص ۲۹۸.

۳- غرر الحکم / ح ۵۱۹.

اما در مورد جاهل چنین نیست :

«إِذَا شَابَ الْجَاهِلُ شَبَّ جَهْلُهُ»<sup>(۱)</sup>

«وقتی که جاهل پیر گردد، نادانی اش جوان می شود.»

## ۸-۲-۲ ادب

«ادب» نیز عقل را تقویت می کند. ادب، یعنی نحوه رفتار و شیوه کرداری که در مقابل هر کس یا در هر زمان و مکان خاصی باید داشت. انسان در برخورد با پدر، مادر، فرزند، دوست، بزرگتر، کوچکتر و در مکان ها یا زمان های خاص، باید نکاتی را رعایت کند و مؤدب به آدابی باشد. در این قسمت، درباره ادب چند نکته بیان می شود:

۱- ادب، امری است که جز از انسان عاقل نمی توان انتظار داشت. به بیان دیگر، ادب نشانه عقل است.

به تعبیر گویای امام امیرالمؤمنین علیه السلام :

«ادب، سیمای عقل است.»<sup>(۲)</sup>

هر چیزی به صورتش شناخته می شود. ادب انسان صورت عقل اوست، پس عقل آدمی را نیز به ادب او می شناسند. از این تعبیر زیبا و گویا، می فهمیم که ادب انسان، برخاسته از فهم عقلی اوست. انسان به واسطه عقل خویش مؤدب به آداب می شود، و این وجه افتراق آدمی با غیر اوست.

۲- آداب، اکتسابی هستند، اما بر پایه عقول و هُبی بنا می شوند. امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید:

«عقلها موهبت هایی (بخششهایی از خدا) هستند و آداب کسب شدنی اند.»<sup>(۳)</sup>

عقل، موهبت الهی و بخششی از جانب خداوند است، لذا به صرف تحمل مشقت و

ص: ۲۰۳

۱- غررالحکم / ح ۱۱۲۵.

۲- غررالحکم / ح: ۵۰۹۷ «الأدبُ صُورَةُ الْعَقْلِ».

۳- کنزالفوائد / ج ۱ / ص: ۱۹۹ «الْعُقُولُ مَوَاهِبٌ وَ الْأَدَابُ مَكْسَبٌ».

سختی به دست نمی آید. در حالی که با تکلف می توان خویشتن را به ادب آراست. ابوهاشم جعفری گوید:

«نزد امام رضا علیه السلام بودیم، که از عقل و ادب یاد کردیم.»

حضرتش فرمودند:

«یا ابا هاشم! الْعَقْلُ حِبَاءٌ مِنَ اللَّهِ، وَالْأَدَبُ كُفَّةٌ. فَمَنْ تَكَلَّفَ الْأَدَبَ، قَدَرَ عَلَيْهِ. وَ مَنْ تَكَلَّفَ الْعَقْلَ، لَمْ تَزِدْ بِذَلِكَ إِلَّا جَهْلًا.» (۱)

«ای ابا هاشم! عقل بخششی از خداوند است، اما ادب مشقت است. هر که با مشقت مؤدب گردد، بر ادب قادر می شود (مؤدب می گردد). ولی هر که با تکلف عقل را بجوید، با این کار جز بر جهل او افزوده نمی گردد.»

«حِبَاء» یعنی عطیه. عقل، عطیه و بخششی از جانب خداوند است، در حالی که ادب، روش نیکو در محاورات و مکاتبات و معاشرت هاست. ادب را می توان آموخت و اکتساب کرد و آن را با مشقت و سختی به دست آورد، و این معنای «تکلف ادب» است.

اما آنچه که حصول آن براساس آفرینش و بخشش خداوند است \_ مانند عقل \_ با تکلف و تحمل مشقت به دست نمی آید. پس هر که با تکلف عقل را بخواهد، تنها بر جهلش افزوده می شود. ظاهر آ مراد از خواستن عقل با تکلف این است که انسان بدون توجه به اوامر الهی که عمل به آنها زمینه رشد عقلانی را فراهم می سازد، بخواهد با زحمت زیاد و تحمل سختی هایی که به زعم خود آنها را پسندیده دانسته، به کمال عقل نائل گردد. بعنوان مثال به ریاضت و گفتن اوراد و اذکار روی آورد و از انجام وظایفی چون صله رحم و احسان به والدین غفلت نماید؛ یا به بیان مرحوم علامه مجلسی بخواهد از اموری سردر آورد که عقل او به فهم آنها دسترسی ندارد. (۲)

در عاقل \_ به میزان عقلی که دارد \_ تأدیب اثر می کند. و آنکه با ادب پند نمی گیرد، در

ص: ۲۰۴

۱- کافی / ج ۱ / ص ۲۳ / ح ۱۸.

۲- مرآة العقول / ج ۱ / ص ۷۷.

واقع عاقل نیست. همچنین حالتی را که در کودکان نابالغ به چشم می خورد، نمی توان ادب نامید، اگرچه در عرف بگویند: «این بچه مؤدب است.» ادب باید ریشه در فهم و شعور داشته باشد. چنانکه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند:

«يُرَبِّي الصَّبِيَّ سَبْعًا وَ يُؤَدِّبُ سَبْعًا.»<sup>(۱)</sup>

در هفت سال نخست که کودک کشف های عقلی ندارد، او را پرورش دهند تا در هفت سال دوم \_ که به تدریج، معقولاتی برای او پیدا می شود \_ نوبت به تأدیب برسد.

۳ \_ هریک از افعال، به ادب خاصی نیاز دارد. از جمله این امور و مهم ترین آنان، بندگی خداست که رسم و آیینی ویژه دارد. همان عقلی که انسان را به تدبیر و بندگی فرامی خواند، خداوند منعم را مُحق می بیند که خود نحوه بندگی خود را معین کند. همان عقل، همچنین انسان را به التزام نسبت به آداب بندگی فرامی خواند. یک نگرش مهم به احکام مختلف دینی، این است که هر کدام را به چشم ادبی ویژه در پیشگاه خداوند متعال بنگریم؛ از افعال جوارحی (بیرونی) تا جوانحی (درونی)، همه و همه آدابی است که انسان متدبیر باید بدان ملتزم گردد.<sup>(۲)</sup>

۴ \_ گاهی در عرف، اموری را مصداق ادب می دانند. صد البته که در این تعیین عرفی آداب، شرع دارای حقّ تحدید و تقید آداب است. آن رفتارهایی که در عرف مکان خاصی ادب به شمار می آید، اما در شرع مبین اسلام، حرمت آنها بیان شده، ادب حقیقی نیستند.

به عنوان مثال، مصافحه با نامحرم، در میان غیر مسلمانان ادب به شمار می آید، ولی از نظر شرع حرام است، و لذا حقیقتاً ادب بندگی نیست. مطلب کلی عقلی این است که اهمّیت ندادن به افراد در حین ملاقات، بی ادبی است. ولی عقل درباره حدّ و مرز اظهار

ص: ۲۰۵

---

۱- من لا یحضره الفقیه / ج ۳ / ص ۴۹۳ / ح ۴۷۴۶.

۲- رساله الحقوق امام سجّاد علیه السلام را ژرف بنگرید، تا عظمت و جامعیت دین را در باب آداب دریابید: خصال / ج ۲ / ص ۵۶۴ به بعد، تحف العقول / باب احادیث امام سجّاد علیه السلام و منابع دیگر.



ادب و چگونگی ابراز تحیت به هنگام برخورد، دارای کشف مستقل عقلی نیست. این ۹ است که وقتی شرع، مصافحه با نامحرم را حرام می‌دارد، عقل هیچ اعتراضی نمی‌کند. در اینجا عجز بشر و نیاز او به حجج الهی احساس می‌شود. آنها شأن تأدیب مؤمنان و تعیین آداب را هم دارا هستند. به عنوان مثال، انسان می‌یابد که در برابر عظمت الهی باید خاضع و خاشع گردد، آنگاه به تعلیم الهی می‌فهمد که سر بر خاک ساییدن مصداق خضوع است، ولی آدابی چون سماع و رقص \_ که صوفیه بدعت کرده اند \_ مورد رضای خداوند نیست.

امیرالمؤمنین علیه السلام به کمیل فرمودند:

«يَا كَمِيلُ! إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَدَّبَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، وَهُوَ أَدَّبَنِي، وَ أَنَا أُدِّبُ الْمُؤْمِنِينَ، وَ أُورِثُ الْأَدَبَ الْمُكْرَمِينَ.» (۱)

«ای کمیل! خداوند عزوجل، رسول الله را تأدیب کرد و او مرا ادب کرد، و من مؤمنان را تأدیب می‌کنم و ادب را برای گرامیان به میراث می‌نهم.»

خداوند پیامبر را تأدیب کرد و نیکو هم ادب کرد. (۲) ایشان نیز امیرالمؤمنین علیه السلام و

آن بزرگوار، مؤمنان را ادب می‌کنند. بنابراین باید بر ادب آموزی از اهل بیت علیهم السلام به عنوان یک وظیفه، معتقد و ملتزم شویم.

۵ \_ بحث اصلی، تأثیر ادب در ازدیاد عقل بود. به احادیثی در این باب توجه کنید:

امام امیرالمؤمنین به امام حسن علیهما السلام فرمودند:

«ادب، بارورکننده عقل و برافروزنده قلب است.» (۳)

تعبیر «لقاح عقل» بیانگر آن است که ادب، باعث بارور شدن و شکوفا گشتن عقل می‌گردد. نیز فرموده اند:

ص: ۲۰۶

۱- بحار / ج ۷۴ / ص ۲۶۹.

۲- امام صادق علیه السلام فرموده اند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَدَّبَ نَبِيَّهُ، فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ، قَالَ: إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ

[قلم / ۴]» (کافی / ج ۱ / ص ۲۶۶ / ح ۴)

۳- ارشاد القلوب / ج ۱ / ص ۱۶۰: «الْأَدَبُ هُوَ لِقَاحُ الْعُقُلِ وَ ذَكَاءُ الْقُلُوبِ.»

«ذَكَ عَقْلَكَ بِالْأَدَبِ كَمَا تُدَكِّي النَّارَ بِالْحَطَبِ» (۱)

«عقلت را با ادب برافروز، همانگونه که آتش را با هیزم شعله ور می سازی.»

«آدابُ الْعُلَمَاءِ زِيَادَةٌ فِي الْعَقْلِ» (۲)

«[رعایت] آداب عالمان، مایه افزونی عقل است.»

در رأس علماء واقعی، اهل البیت علیهم السلام هستند. در فصل پنجم، به تفصیل درباره نیاز عقل بشر به علم ایشان و نقش علم ایشان در رفع حجاب از عقل، سخن گفتیم.

## ۸-۲-۳ ذکر

دیدیم که غفلت، مایه مرگ قلب است. در مقابل غفلت، ذکر است. در این مورد، به چند نکته اشاره می شود:

۱- امام امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

«ذکر، نور عقل و حیات جان ها و جلاء سینه هاست.» (۳)

ذکر، در معنای فعلی، یاد کردن و در معنای اسمی، یاد است. یاد کردن، اساساً امری قلبی است و ذکر زبانی \_ تا زمانی که از یاد قلبی برنخیزد \_ جز لقلقه زبان نیست. هدف غایی از همه اعمال عبادی، آن است که باعث تقویت ذکر در قلب انسان گردد. ذکر، نور عقل است.

اما عقل، خود نور است، پس «الدُّكْرُ نُورُ الْعَقْلِ» بدین معناست که ذکر، باعث تشدید بهره مندی شخص از نور عقل می شود. ذکر، همچنین مایه زندگانی روح است. گفته شد که حیات روح هم جز به عقل نیست. پس ذکر، سبب تقویت عقل است. نیز، جایگاه عقل در قلب و قلب در صدر است. پس ذکر، جلاء صدور است. «جلاء» در لغت، یعنی: زنگار

ص: ۲۰۷

۱- غررالحکم / ح ۵۱۰۰. در تحف العقول، این حدیث بدین صورت آمده که امام علیه السلام در نامه ای به امام حسن نوشتند: «ذَكَ قَلْبِكَ بِالْأَدَبِ، كَمَا تُدَكِّي النَّارَ بِالْحَطَبِ» (تحف العقول / ص ۷۹) که با توجه به کاربرد ظرف در جای مظروف معنای آن روشن است.

۲- کافی / ج ۱ / ص ۲۰ / ح ۱۲.

۳- غررالحکم / ح: ۳۶۳۴ «الدُّكْرُ نُورُ الْعَقْلِ وَ حَيَاةُ النَّفْسِ وَ جِلَاءُ الصُّدُورِ»

برگیرنده از شمشیر. ذکر، حجاب را از قلب برمی دارد و مجال روشنگری عقل را می گستراند.

۲\_ بهترین یاد، یاد خداوندِ عقل آفرین است که حقیقتاً زندگانی بخشِ قلب است :

«مَنْ ذَكَرَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ، أَحْيَا اللَّهُ قَلْبَهُ وَ نَوَّرَ عَقْلَهُ وَ نُجِّهَهُ.» (۱)

«کسی که خداوند را \_ که منزه است \_ یاد کند، خداوند، قلبش را زنده و عقل و خردش را روشن گرداند.»

۳\_ از مصادیق مهم ذکر خداوند، ذکر اهل البیت علیهم السلام است. امام صادق علیه السلام فرمودند:

«شَيْئَتُنَا، الرَّحْمَاءُ بَيْنَهُمْ، الَّذِينَ إِذَا خَلَمُوا ذَكَرُوا اللَّهَ. إِنَّ ذِكْرَنَا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ. إِنَّا إِذَا ذَكَّرْنَا، ذُكِرَ اللَّهُ. وَإِذَا ذُكِرَ عَمِدُونَا، ذُكِرَ الشَّيْطَانُ.» (۲)

«شیعیان ما، مهربانان بین یکدیگرند؛ کسانی که وقتی خلوت کنند، خدا را یاد کنند. ذکر ما از (مصادیق) ذکر خداست. وقتی ما یاد شویم، خدا یاد شده است و وقتی دشمن ما یاد شود، شیطان یاد شده است.»

همان ثواب و اثری که در ذکر خداوند است، در ذکر اهل البیت علیهم السلام نیز هست. لذا مجالسی که در آن، ذکر مناقب و مصائب اهل البیت علیهم السلام در میان است و علومشان در آن مذاکره می گردد و احادیث ایشان خوانده می شود، حقیقتاً غفلت را می زداید. هر کس که خود را شیعه اهل بیت علیهم السلام می داند، باید اوقاتی از زندگی خویش را صرف شرکت در این مجالس کند. این محافل اگر همان گونه برقرار شود که خداوند متعال می پسندد و حدود آن مطابق دستور خود معصومین علیهم السلام رعایت شود، عبادت است و باید با قصد قربت در آنها شرکت کرد.

۴\_ مصداق دیگر ذکر الله در روایات، یاد کردن خداست؛ در زمانی که انسان با حلال یا حرام الهی مواجه می شود. (۳)

ص: ۲۰۸

۱- غررالحکم / ح ۳۶۴۵.

۲- کافی / ج ۲ / ص ۱۸۶ / ح ۱.

۳- کافی / ج ۲ / ص ۸۰ / ح ۴.

حکیمان، یعنی عارفان و فقیهان «حقیقی» دین. حکمت، تفقه دینی به معنای عام آن است که عبادت معبود بر پایه آن استوار می‌گردد و هیچ‌یک از متدینین، گریزی از آن ندارد. تفقه، روح همه اعمال عبادی است که عبادت بدون آن، کالبدی بی‌جان و فاقد خیرات است.

«لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَا فِقْهَ فِيهَا» (۱)

مجالست با حکماء، کمال عقل را سبب می‌شود:

«جَالِسِ الْحُكَمَاءِ، يَكْمُلُ عَقْلُكَ وَ تَشْرُفُ نَفْسُكَ وَ يَنْتَفِعُ عَنْكَ جَهْلُكَ.»

«با حکیمان همنشین باش تا عقلت کمال یابد و نفست شریف شود و نادانی ات از تو منتفی گردد.»

شرافت در مقابل دنائت است. این مطلب وجدانی است که وقتی با غافلان می‌نشینیم، خواه ناخواه از آنها رنگ می‌پذیریم و دل‌باخته دنیا می‌شویم. اما وقتی در محضر حکیمان به سر می‌بریم، حقایق پنهان را یاد می‌آوریم و از گفتار و کردار آنها به گنجینه عقلهایمان دست می‌یابیم.

در این قسمت به بیانی عمیق از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره تقوا و آثار آن توجه می‌کنیم. حضرتش در موعظه به یکی از اصحاب، کلامی بلند دارند که در چند بند به نقل آن می‌پردازیم.

اول\_ توصیه به تقوا

«أَوْصِيكَ وَ نَفْسِي بِتَقْوَى مَنْ لَا تَحِلُّ مَعْصِيَتُهُ وَ لَا يُرْجَى غَيْرُهُ وَ لَا الْغِنَى إِلَّا بِهِ.»

ص: ۲۰۹

«تو را و خویشتن را به پرواداری از کسی سفارش می کنم که نافرمانی اش روا نیست و به غیر او امید نباید بست و بی نیازی جز به او نیست.»

امیرالمؤمنین علیه السلام به عنوان نقطه نخستین حرکت به مقصد، (که در ادامه حدیث، از آن به «عقل برتر از اهل دنیا» تعبیر کرده اند) از توصیه به «تقوا» آغاز می کنند. تقوا یعنی پروا کردن و متقی، شخصی پروا پیشه است. تقوا همراه بانوعی خشیت و خوف از خداوند است. عاقلی که خدا را شناخته و او را واجد حقّ امر و نهی می یابد، می داند که او سزاوار معصیت نیست، بلکه باید به اوامرش گردن نهاد و از نواهی اش گریخت. این ضرورت را غالب عاقلانِ خداشناس با اندک تأمل و تذکری می یابند، اما در مقام عملِ اختیاری به آن، در مراتب مختلف قرار می گیرند.

عاقل باید خدای مالک و صاحب اختیار خویش را به این وصف بشناسد که: «لا تحلّ معصیته و لا یُرجی غیره و لا الغنی إلّا به.»

اگر باور کنیم که بی نیاز کننده حقیقی اوست و جز به او نباید امید داشت، بدیهی و روشن می شود که باید به آنچه او می خواهد، تن دهیم و از آنچه نمی خواهد پرهیزیم. بدانیم که اگر غیر این روش برگزیریم، نه به امیدهایمان می رسیم و نه بی نیاز خواهیم شد. اگر کسی این باور را در خود تقویت کند، به آثاری سترگ دست می یابد.

دوم \_ آثار اولیه تقوا

«فَإِنَّ مَنِ اتَّقَى اللَّهَ، جَلَّ وَعَزَّ وَقَوِيَ وَشَبَّحَ وَرَوِيَ.»

«پس هر کس از خدا پروا کند، بزرگی و عزّت و قوّت یابد، و سیر و سیراب شود.»

هر کس تقوا پیشه کند، به بزرگی و عزّت واقعی \_ یعنی «عزّت مع الله» \_ دست می یابد. عزّت حقیقی و باقی که منحصر آ به خدا و رسول او و مؤمنان تعلق دارد، (۱) همین عزّتی

است که انسان به واسطه طاعت و تقوا در پیشگاه الهی بدان می رسد، اگرچه شخص با

ص: ۲۱۰

۱- منافقین / ۸: وَ لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ لَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ.

طاعتی که انجام می دهد، در دیده مردمان خوار باشد. ظاهر آ مقصود از قدرت و قوت شخص متقی قدرتهای روحی و معنوی است که در اثر آن توانایی صبر بر مصائب و برخورد با معاصی را می یابد. به عبارت دیگر، او قدرت جهاد اکبر یعنی مبارزه با نفس و شیطان را به دست می آورد. (۱)

اثر دیگر تقوا، سیر و سیراب گشتن از گرسنگی و تشنگی روحی و معنوی است. شخص متقی خود را متکی به خوردن و نوشیدن مادی نمی داند، بلکه به لحاظ معنوی به ساحل قناعت می رسد. این است که با اندک بهره ای از مادیات دنیا، به حالت روحی غنا می رسد.

سوم \_ آثار برتر تقوا

«و رَفَعَ عَقْلُهُ عَنِ أَهْلِ الدُّنْيَا، فَبَدَنَهُ مَعَ أَهْلِ الدُّنْيَا، وَ قَلْبُهُ وَ عَقْلُهُ مُعَايِنُ الْآخِرَةِ.»

«و عقلش از اهل دنیا فراتر رود، به طوری که بدنش با اهل دنیا باشد، در حالی که قلب و عقل او آخرت بین است.»

امام امیرالمؤمنین علیه السلام ، یکی از صفات متقی را چنین بیان می دارند :

عقل متقی، فراتر از عقلهای مردمان اهل دنیا می شود. در مورد معنای «رَفَعَ عَقْلُهُ عَنِ أَهْلِ الدُّنْيَا» احتمال دیگر، آن است که عقلش برتر از آن می شود که به دنیا و اهل آن بنگرد و دل به آنان مشغول دارد. بلکه اگر به برخی از شؤون آنان التفات می ورزد، به انگیزه وظیفه ای است که در مورد هدایت و ارشادشان در خود احساس می کند. (۲) او در میان مردم هست، زیرا بدنی زمینی دارد. اما با آنان، در افکار و عقائد باطلشان همراه نیست. بلکه بالاترین سرمایه خویش یعنی قلب سلیم خود را \_ که منور به نور عقل است \_ به آخرت پیوند می زند و قلبی آخرت بین می یابد. متقی در حد آگاهی اجمالی از آخرت فرو نمی ماند و به صرف شنیدن قصه ایمان دل خوش نمی دارد، بلکه صورت ایمان نیز

ص: ۲۱۱

۱- مرآه العقول / ج ۸ / ص ۳۱۰.

۲- برگرفته از بیان مرحوم علامه مجلسی در مرآه العقول / ج ۸ / ص ۳۱۰.

قِسْمِ چشَمِ او می گردد. چنانکه گویی آخرت را با چشم دل می بیند.

چهارم \_ از بین رفتن دوستی دنیا

«فَاطْفًا بَضْوَاءَ قَلْبِهِ مَا أَبْصَرَتْ عَيْنَاهُ مِنْ حُبِّ الدُّنْيَا»

«پس با نور قلبش، (آتش) آنچه را که دو چشمش از (مظاهر) دوستی دنیا می بیند، فرومی نشانند.»

این تعبیر بسیار زیبا، درخور تأمل است. نور سراج عقل، چنان خانه قلب او را روشن می کند که کورسوی مظاهر حب دنیا در مقابل آن محو می شود. گویی که زرق و برق دنیوی، شمعی است در کنار خورشیدی که قلب او را نورانی ساخته است، شمع کجا و خورشید کجا؟!!

«فَقَدِرَ حَرَامَهَا وَ جَانِبَ شُبُهَاتِهَا»

«در نتیجه، حرام دنیا را پلید می یابد و از شبهات آن هم دوری می جوید.»

«قَدِرَ الشَّيْءَ» یعنی «وَجَدَهُ قَدِرًا» یا «كَرِهَهُ لَوْ سَخِهُ وَ اجْتَنَبَهُ» (۱) فرد متقی، نه فقط

حرامهای دنیوی را لذیذ نمی داند، بلکه از پلیدی آنها متنفر است!

لذات حقیقی و باقی اخروی آن چنان برای او ملموس می شود که تمتعات فانی این دنیا برای او بی لذت می شود. بلکه او می یابد که این حرامها و شبهات، مانع و رادع آن لذات واقعی اخروی است. پس واقعاً اموری ناپسند و ناخوشایند هستند.

آری، شاید برای کسی که طفل راه پروا پیشگی و در مراحل اولیّه تمرین تقواست، بسیاری از معاصی لذت بخش باشد. مثلاً شنیدن موسیقی یا نگاه به نامحرم برای آنان که به این گناهان گرفتارند، لذت دارد؛ اما وقتی که انسان از این امور می پرهیزد و به وادی لذت حقیقی انس با خدا و تسلیم شدن در برابر اوامر او وارد می گردد، لذتی برتر را تجربه می کند که اساساً قابل مقایسه با لذت‌های پست مادی نیست. لذت‌های اهل معصیت، دیگر

ص: ۲۱۲

---

۱- قَدِرَ الشَّيْءَ: آن را پلید یافت یا به خاطر پلیدی آن از آن کراهت داشت و دوری کرد. المعجم الوسيط / ص ۷۲۱.

برای شخص مطیع و متقی، جاذبه ای ندارد. بنابراین عنوان لذت بودن را از دست می دهند. بلکه در مرتبه بالاتر، وقتی متقی در این مسیر به بلوغ می رسد، آن لذات فانی غیر متقین را بر خلاف آن لذات باقی متقین می بیند. بنابراین نه تنها برای او لذتی ندارند بلکه منفور او می گردند و طبع او از آن می گریزد. و این چنین است که متقین به درجه ای می رسند که گناه را ناخوش می دارند و از آن نفرت می یابند.

نکته اصلی در اینجا است که باید به آن عقل والا و قلب بینا رسید تا بتوان شمه ای از آن لذت ابدی را دید و گوشه ای از آن را چشید. این حالت نیز جز با تقوا حاصل نمی شود. متقی به مرتبه ای می رسد که به حرام نزدیک نمی شود، نه فقط بدان دلیل که از آن نهی شده است. بلکه چون پلیدی آن را می یابد، از آن می پرهیزد. همان طور که هر انسان عادی، چنان به پلیدی فضولیت مادی یقین دارد که همواره خود را از آن دور می دارد. و حتی بدان نمی اندیشد، چه رسد به اینکه از آن بهره ای ببرد.

اما این هم پایان کار نیست.

پنجم \_ اکتفا به حد ضرورت

او نه فقط از حرام و شبهه کناره می گیرد بلکه در برابر حلال صافی هم این چنین رفتار می کند:

«وَأَضْرَ وَاللَّهِ بِالْحَلَالِ الصَّافِي، إِلَّا مَا لَابُدَّ لَهُ، مِنْ كِسْرِهِ مِنْهُ يَشُدُّ بِهَا صُلْبَهُ، وَ ثَوْبٍ يُوَارِي بِهِ عَوْرَتَهُ، مِنْ أَعْلَظِ مَا يَجِدُ وَ أَحْشَنِهِ.»

«به خدا سوگند که فرد متقی به (بهره اش از) حلال خالص ضرر می زند، مگر به آن مقداری که چاره ای از آن ندارد، از تکه نانی از دنیا که با آن پشت خود را می بندد و لباسی که با آن عورتش را بپوشاند، (آن هم) از غلیظ ترین و خشن ترین چیزی که می یابد.»

فرد متقی می بیند که بهره مندی بیش از حد نیاز، او را از یاد خدا بازمی دارد و کم کم به زیاده خواهی می کشاند. از این رو، به اندازه ای بسنده می کند که گزیری از آن ندارد. مثلاً کسی که می داند آن همه آثار و برکات دنیوی و اخروی برای شب زنده داری و نافله شب



وَعِدَهُ دَادَةٌ شَدِيدَةٌ، خَوَابٌ نَوْشِينَ بِأَمْدَادِي رَا مَانَعِ از رسیدن آن برکات می یابند. لَذَا حَتَّىٰ بِه خَوَابٌ خُودٍ \_ که حلالِ خَالِصٌ اسْتِ \_ ضَرَرٌ مِي زَنْدٌ وَا نِ رَا اَوَّلِي بِه اَضْرَارٌ مِي بِيْنِد. (۱)

به طور کلی سخاوت نسبت به مواهب دنیا و گذشتن از آنها نشانه کمال عقل است:

«مَنْ سَخَتْ نَفْسُهُ عَنْ مَوَاهِبِ الدُّنْيَا فَقَدْ اسْتَكْمَلَ الْعَقْلَ.» (۲)

«کسی که نفسش از موهبت های دنیا بگذرد، به کمال عقل دست یافته است.»

ششم \_ تقویت بدن و تشدید عقل

انسان متقی، مقداری از حلال صافی را که چاره ای از آن ندارد، مورد استفاده قرار می دهد. در عین حال:

«وَلَمْ يَكُنْ لَهُ فِيمَا لَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ تَقَهُ وَلَا رَجَاءٌ، فَوَقَعَتْ تِقَّتُهُ وَرَجَاءُهُ عَلَى خَالِقِ الْأَشْيَاءِ.»

«و به آنچه چاره ای از آن ندارد، اعتماد و امیدی ندارد. پس به آفریننده اشیاء، اعتماد و امید می ورزد.»

«فَجَدَّ وَاجْتَهَدَ وَاتَّعَبَ بَدَنُهُ حَتَّىٰ بَدَتْ الْأَضْلَاعُ وَغَارَتِ الْعَيْنَانِ.»

«پس می کوشد و تلاش می کند و بدنش را به سختی می اندازد، تا اینکه استخوان های دنده اش پدیدار شود و چشمهایش به گودی بنشینند.»

اما خداوند، این همه را جایگزین می سازد:

«فَأَبْدَلَ اللَّهُ لَهُ مِنْ ذَلِكَ قُوَّةً فِي بَدَنِهِ وَشِدَّةً فِي عَقْلِهِ. وَ مَا ذُخِرَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ أَكْثَرُ.»

«پس خداوند، به جای آنها برای او قوتی در بدنش و شدتی در عقلش جایگزین می کند. و آنچه برای او در آخرت ذخیره شده، بیشتر است.»

او جسمی دنیایی دارد و همین بدن را به سختی می افکند. اما از یک قدرت جایگزین

ص: ۲۱۴

۱- کافی / ج ۲ / ص: ۱۳۱ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: إِنَّ فِي طَلَبِ الدُّنْيَا إِضْرَارًا بِالْآخِرَةِ وَ فِي طَلَبِ الْآخِرَةِ إِضْرَارًا بِالْدُّنْيَا. فَأَضِرُّوا بِالْدُّنْيَا، فَإِنَّهَا أَوْلَىٰ بِالْإِضْرَارِ.

۲- غررالحکم / ح ۴۸۱۰.

بهره می گیرد. مثالی برای تقریب به ذهن می آوریم: سحرگاهی برای سفری هوایی به مقصدی چون خارج از کشور برنامه ریخته اید. آیا در آن شب، خواب راحت دارید؟ حتی ممکن است تمام شب تا به سحر، خواب به چشمانتان نیاید و دائم در اندیشه باشید که در بهترین حدّ آمادگی و حتی زودتر از موعد مقرر به میعاد حاضر شوید. اهمّیت هدف و شوق رسیدن به آن، تمام خستگی ها را از تن شما بیرون می کند.

حکایت ما و عمرمان در این دنیا نیز این چنین است. قافله عمر، خواهی نخواهی می گذرد، اجل می رسد و سفر به آفاق ابد آغاز می شود. کدامین توشه برای این راه، بهتر از تقواست؟ این امر مورد تأیید صاحبان عقول است که:

«تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى. وَ اتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ» (۱)

«توشه بگیرید که بهترین توشه، تقواست و پروای من دارید ای صاحبان عقلها.»

کدامین گذرنامه معتبرتر از انجام واجبات، ترک محرّمات، اجتناب از شبهات و اقدام به مستحبات، حتی گاهی اوقات به قیمت ترک مباحات؟

هفتم \_ نتیجه گیری مولا از کلام خویش

«فَارْفُضِ الدُّنْيَا فَإِنَّ حُبَّ الدُّنْيَا يُعْمَى وَ يُصَمُّ وَ يُبْكَمُّ وَ يُذِلُّ الرِّقَابَ.»

«پس دنیا را ترک کن که حبّ دنیا، کور و کر و لال می کند و گردن ها را به ذلّت می کشاند.»

حبّ دنیا نیز، از حجابهای عقل است که در فصل هفتم بدان پرداختیم. در ادامه حدیث می خوانیم:

«فَتَيَدَارِكُ مَا بَقِيَ مِنْ عُمْرِكَ. وَ لَا تَقْعَلْ عَمْدًا أَوْ بَعِيدَ عَمْدٍ، فَإِنَّمَا هَلَكُكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكَ، بِإِقَامَتِهِمْ عَلَى الْأَمَانِيِّ وَ التَّسْوِيفِ، حَتَّى تَأْتَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ بَعْتَهُ وَ هُمْ غَافِلُونَ، فَتَقْلُوا عَلَى أَعْوَادِهِمْ إِلَى قُبُورِهِمْ الْمُظْلِمَةِ الضَّيِّقَةَ، وَ قَدْ أَسْلَمَهُمُ الْأَوْلَادُ وَ

ص: ۲۱۵

الْأَهْلُونَ. فَانْقَطِعْ إِلَى اللَّهِ، بِقَلْبٍ مُنِيبٍ مِنْ رَفْضِ الدُّنْيَا وَ عَزْمٍ لَيْسَ فِيهِ انْكِسَارٌ وَلَا انْخِزَالٌ. أَعَانَنَا اللَّهُ وَ إِيَّاكَ عَلَى طَاعَتِهِ وَ وَفَّقَنَا اللَّهُ وَ إِيَّاكَ لِمَرْضَاتِهِ.» (۱)

«پس آنچه از عمرت باقی مانده، دریاب و نگو فردا یا پس فردا، زیرا کسانی که قبل از تو بودند، تنها به خاطر ماندنشان بر آرزوها و تأخیر انداختن (۲)

هلاک شدند، تا اینکه امر الهی ناگهان به سراغ آنها آمد، در حالی که غافل بودند، آنگاه بر تابوتهای چوبین خود، به قبرهای تاریک و تنگ خویش منتقل شدند، و فرزندان و نزدیکان، آنها را وا گذاشتند. پس با قلبی انابه کننده (بازگشت کننده از گناهان) به خدا روی آور، انابه ای که از کنار نهادن دنیا و عزمی که در آن شکست و گسستی نیست، برخیزد. خداوند، ما و تو را به طاعتش یاری رساند. و خداوند، ما و تو را برای خشنودی خود موفق بدارد.»

## ۸\_۲\_۶\_ خوراکی ها و تقویت عقل

خداوندی که عقل را آفریده است و بهره های مختلفی از آن را به افراد بشر عطا می کند، قادر است این بهره را از طریق اسباب گوناگون افزون کند. از جمله آن اسباب و عوامل، می تواند اموری مربوط به بدن و جسم انسان باشد. مثلاً خوراک انسان می تواند در میزان بهره عقلی او اثر گذارد. در احادیث اهل بیت علیهم السلام، برخی خوردنی ها را مایه تقویت دماغ و تشدید عقل دانسته اند. از جمله:

روغن (۳)؛ کدو (۴)؛ گلابی (۵)؛ کرفس (۶)؛ گندر (۷)؛ سرکه (۸)؛ آب (۹)

ص: ۲۱۶

۱- کافی / ج ۲ / ص ۱۳۶ / ح ۲۳.

۲- تسویف، از «سوف» می آید، یعنی: کار امروز را به فردا افکندن، و در توبه تأخیر کردن.

۳- امیرالمؤمنین علیه السلام، کافی / ج ۶ / ص ۵۱۹ / ح ۱.

۴- کافی / ج ۶ / ص ۳۷۱ / ح ۷.

۵- محاسن / ج ۲ / ص ۵۵۰.

۶- طبّ النَّبِیِّ صَلَی اللهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ / ص ۳۱.

۷- بحار الانوار / ج ۷۳ / ص ۳۲۱.

۸- کافی / ج ۶ / ص ۳۲۹ / ح ۲.

۹- کافی / ج ۶ / ص ۳۸۱ / ح ۲.

## ۸-۳\_ درخواست از خداوند برای تکمیل عقل

مواردی که تا اینجا ذکر شد، بنابر سنت الهی عقل را می افزایند. ولی تا خداوند نخواهد، هیچ یک اثربخش نخواهند بود، چرا که «مسبب الاسباب»، اوست. لذا باید به فضل و اعطای الهی امید داشت و از او فهم و عقل خواست، چنانکه امام سجاده علیه السلام به درگاه خداوند حکیم عرضه می دارند:

«اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي عَقْلاً- كَامِلاً- وَ عَزْماً ثَابِتاً وَ لُبّاً رَاجِحاً وَ قَلْباً ذَكِيّاً وَ عِلْماً كَثِيراً وَ أَدَباً بَارِعاً، وَ اجْعَلْ ذَلِكَ كُلَّهُ لِي وَ لَا تَجْعَلْهُ عَلَيَّ، بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.»<sup>(۱)</sup>

«خدایا! مرا عقلی کامل و عزمی والا و مغزی برتر و قلبی تیز و علمی بسیار و ادبی برجسته روزی کن. و این همه را به نفع من قرار بده و به ضرر من قرار مده؛ به رحمت ای مهربانترین مهربانان.»

آخرین درخواست امام علیه السلام جالب توجه و در خور تأمل است. باید از خداوند، عقل کامل و علم بسیار بخواهیم. در عین حال باید بخواهیم که آن را «به ضرر ما» قرار ندهد. علمی که بدان عمل نشود، وبال صاحبش خواهد بود و حجّت بر اوست.<sup>(۲)</sup> لذا باید توفیق عمل به علم را نیز از خدا بخواهیم.

علاوه بر عقل کامل و قلب ذکی، باید همواره از خداوند بخواهیم که قلبهایمان دچار

ص: ۲۱۷

۱- مصباح کفعمی / ص ۶۳.

۲- درباره تعبیر «حجّت بر» در بحث حجّت عقل سخن گفتیم.

زیغ (کژی) بعد از هدایت نگردد، و این درخواست، شیوه صالحان است؛ به ویژه با علم به این حقیقت که قلب ها همواره در معرض خطر مرگ است :

امام کاظم علیه السلام در سفارش نامه جاودانه خود به هشام بن حکم فرمودند :

«یا هشام! إِنَّ اللَّهَ جَلٌّ وَعَزٌّ حَكِي عَنْ قَوْمٍ صَالِحِينَ أَنَّهُمْ قَالُوا: «رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» حِينَ عَلِمُوا أَنَّ الْقُلُوبَ تَزِيغٌ وَتَعُودُ إِلَى عَمَاهَا وَرَدَاهَا.» (۱)

«ای هشام! خداوند \_ جَلٌّ و عَزٌّ \_ درباره قومی شایسته حکایت کرد که دانستند دلها به کژی می رود و به ناپیایی و هلاکتش باز می گردد، از این رو گفتند: «رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» (۲) (ای خداوند گار ما! دلهايمان را بعد از اينکه هدايتمان کردی،

کژ مساز و از جانب خود ما را رحمتی ببخش، که تو بسیار بخشنده ای.)»

## ۸ \_ ۴ \_ ظهور امام عصر علیه السلام و تکمیل عقول بندگان

امام عصر علیه السلام علاوه بر زدودن زنگار ظلم از چهره گیتی، حجابهای ظلمانی آدمیان را نیز برخواهند گرفت. به برکت و یمن وجود حضرتش \_ که سرسلسله عاقلان عصر است \_ عقل انسانها کامل می شود.

امام باقر علیه السلام می فرماید :

«إِذَا قَامَ قَائِمُنَا، وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ، فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَكَمَّلَتْ بِهِ أَخْلَامَهُمْ.» (۳)

«هنگامی که قیام کننده (از) ما (اهل البیت علیهم السلام) قیام کند، خداوند دست او را بر سرهای بندگان قرار می دهد، آنگاه بدان، عقلهای آن ها را گردمی آورد و

ص: ۲۱۸

۱- تحف العقول / ص ۳۸۷.

۲- آل عمران / ۸.

۳- کافی / ج ۱ / کتاب العقل و الجهل / ح ۲۱.

عقلهای ایشان(۱) بدان کامل می شود.»

این گوهر تابناک الهی که با دست مبارک خویش، عقول انسانها را کامل می سازد، اکنون زنده و غائب است. ایشان هم اینک نیز بر احیای دل‌های مرده و اکمال عقلهای ناقص تواناست. پس به آبروی ایشان، خدای را قسم می دهیم که ما دورافتادگان از محضر آن حجت الهی را با دست آن حضرت \_ که ید الله است \_ به او نزدیک سازد تا در هنگامه ظهورش، این همه شرمسار لطف و مرحمت او نگردیم.

در پایان این فصل، هم‌نوا با همه منتظران آن امام غائب غریب، دست دعا به درگاه خداوند برمی آریم و عرضه می داریم :

«اللَّهُمَّ فَأَخِي بَوْلِيكَ الْقُرْآنَ، وَ أَرِنَا نُورَهُ سِرِّ مَدَا لَا لَيْلَ فِيهِ، وَ أَخِي بِه الْقُلُوبَ الْمَيِّتَةَ، وَ اشْفِ بِه الصُّدُورَ الْوَعْرَةَ وَ اجْمَع بِه الْأَهْوَاءَ الْمُخْتَلِفَةَ عَلَى الْحَقِّ...»(۲)

«خدایا! به دست ولی خود قرآن را زنده کن، و به ما نور او را جاودانه بنما که شبی در آن نباشد، و به او دل‌های مرده را زنده ساز، و سینه‌های کینه‌توز را به سبب او درمان کن، و هواهای گوناگون را بر (محور) حق گردآور...»

ص: ۲۱۹

---

۱- «احلام» جمع «حلم» (به کسر) به معنای عقل است.

۲- البلد الامین / ص ۳۰۸.



- ۱\_ الاختصاص، شیخ مفید، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ قمری.
- ۲\_ ارشادالقلوب، حسن بن ابی الحسن دیلمی، انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ قمری.
- ۳\_ الاشارات و التنبیها، ابن سینا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ قمری.
- ۴\_ اصول الفقه، محمدرضا مظفر، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰ شمسی.
- ۵\_ اصول کافی مترجم، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام.
- ۶\_ اعلام الدین، حسن بن ابی الحسن دیلمی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ قمری.
- ۷\_ اقرب الموارد، سعید شرتونی.
- ۸\_ امالی صدوق، شیخ صدوق، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۹\_ امالی طوسی، شیخ طوسی، قم: انتشارات دارالثقافه، ۱۴۱۴ قمری.
- ۱۰\_ بحارالانوار، محمّد باقر مجلسی، تهران: المکتبه الاسلامیه، ۱۳۹۷ قمری.
- ۱۱\_ البلد الامین، ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، چاپ سنگی.
- ۱۲\_ تحف العقول، ابو محمّد حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرّانی، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۴۰۴ قمری.
- ۱۳\_ تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، قم: مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۰۴ قمری.



۱۴ \_ تفسیر کنزالدقائق، محمّد بن محمد رضا القمی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶ شمسی.

۱۵ \_ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ شمسی.

۱۶ \_ حسن و قبح عقلی، جعفر سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ شمسی.

۱۷ \_ الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه، صدرالدین شیرازی، بیروت: داراحیاء

التراث الاسلامی، ۱۹۸۱ میلادی.

۱۸ \_ الخ رائج و الج رائح، قطب الـدیـن راونـدی، قم: مؤسسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ قمری.

۱۹ \_ الخصال، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۴۰۳ قمری.

۲۰ \_ الدّعوات، قطب الـدین راونـدی، قم: انتشارات مدرّسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۷ قمری.

۲۱ \_ سیری در صحیحین، محمّد صادق نجمی، مشهد: المهدی علیه السلام، ۱۳۵۵ شمسی.

۲۲ \_ شرح منظومه، چاپ سنگی، ۱۳۶۷ قمری.

۲۳ \_ طبّ النبی، قم: انتشارات رضی، ۱۳۶۲ شمسی.

۲۴ \_ عارف و صوفی چه می گویند؟ جواد تهرانی، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۶۹ شمسی.

۲۵ \_ علل الشرائع، شیخ صدوق، قم: انتشارات مکتبه الدّاوری.

۲۶ \_ العمده، ابن بطریق حلّی، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ قمری.

۲۷ \_ عیون اخبار الرضا علیه السلام، شیخ صدوق، انتشارات جهان، ۱۳۷۸ قمری.

۲۸ \_ غررالحکم و درر الکلم، عبدالواحد بن محمّد آمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ شمسی.

۲۹ \_ فرهنگ لاروس، خلیل جزّ، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۶ شمسی.

- ۳۰ \_ القاموس العصري، الياس انطون، تهران: انتشارات اسلاميه، ۱۳۶۲ شمسی.
- ۳۱ \_ کافی، ثقه الاسلام كليني، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۶۲ شمسی.
- ۳۲ \_ كامل الزيارات، ابن قولويه قمی، نجف: انتشارات مرتضويه، ۱۳۵۶ قمری.
- ۳۳ \_ كاوشهای عقل عملی، مهدي حائري يزدي، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگي، ۱۳۶۱ شمسی.
- ۳۴ \_ كفايه الاثر، علي بن محمد خزاز قمی، قم: انتشارات بيدار، ۱۴۰۱ قمری.
- ۳۵ \_ كنزالفوائد، شيخ ابو الفتح كراچكي، قم: انتشارات دار الذخائر، ۱۴۱۰ قمری.
- ۳۶ \_ لسان العرب، ابن منظور، بيروت: دار صادر، ۲۰۰۰ ميلادی.
- ۳۷ \_ ماجرای فكر فلسفی در اسلام، غلامحسين ابراهيمي ديناني، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶ \_ ۱۳۷۹ شمسی.
- ۳۸ \_ مجمع البحرين، فخرالدين طريحي، تهران: كتابفروشي مرتضوي، ۱۳۷۵ شمسی.
- ۳۹ \_ مجمع البيان، فضل بن حسن طبرسي، مؤسسه الأعلم \_ ي للمطبوعات، ۱۴۱۵ قمری.
- ۴۰ \_ مجموعه ورام، ورام بن ابي فراس، قم: انتشارات مكتبه الفقيه.
- ۴۱ \_ المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقي، قم: دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۷۱ قمری.
- ۴۲ \_ مستدرک الوسائل، محدث نوري، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۸ قمری.
- ۴۳ \_ المصباح المنير، فيومي، قاهره: المطبعه الاميريّه، ۱۹۲۸ ميلادی.
- ۴۴ \_ معاني الاخبار، شيخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرسين، ۱۳۶۱ شمسی.
- ۴۵ \_ معجم الفروق اللغويه، ابوهلال عسکري، قم: مؤسسه النشر الاسلامي، ۱۴۲۱ قمری.
- ۴۶ \_ المعجم الوسيط، ابراهيم مصطفى و...، استانبول: المكتبه الاسلاميه، ۱۳۹۲ قمری.

- ۴۷\_ معجم مقایس اللغه، احمد بن فارس بن زکریا، قم: مکتبہ الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ قمری.
- ۴۸\_ مع رفت امام عصر علیه السلام، سید محمد بن علی هاشمی، تهران: نی-ک معارف، ۱۳۸۳ شمسی.
- ۴۹\_ المنطق، محمدرضا مظفر، قم: انتشارات فیروزآبادی، ۱۳۷۵ شمسی.
- ۵۰\_ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ قمری.
- ۵۱\_ می-زان الحکم-ه، محمّد محمدی ری شه-ری، قم: مکتب الاعلام اسلامی، ۱۳۶۲ شمسی.
- ۵۲\_ المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبایی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۴ قمری.
- ۵۳\_ نقدی بر مارکسیسم، مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۳ شمسی.
- ۵۴\_ نهج البلاغه، نسخه صبحی صالح، قم: انتشارات دارالهجره.
- ۵۵\_ وسائیل الشیع-ه، شیخ ح-ر عامل-ی، قم: مؤسس-ه آل البیت لإحياء التراث، ۱۴۰۹ قمری.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹





مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

